در دهم ماه ربیع الثانی
طرف عصر [illegible]
در حقوق مصالحه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ۸
[illegible]

فرزم سلطان

فصول

فصول في الاصول
19

1

واوردوا فيها من التوجيه والترتيب فكم من تحقيق مقام تركوه وتوضيح
مرام اهملوه فصرفت جهدي في تصنيف كتاب يحتوي على معظم تحقيقاته
ويشتمل على جل مهماته وفتح مغلقاته فاوردت فيه تحقيقات بلغ اليها نظري
وذكرت فيه تنبيهات عثر عليها فكري مما لم يسبقني اليه احد غيري و
حررتها بعبارات وافية وبيانات شافية محترزا عن الاطناب الممل
والاختصار المخل موردا لما اوردوه من الرد والايراد مبينا لما فيه من
وجه ضعف او فساد وحيث التمسني عند اخذي في تصنيف هذا الكتاب
بعض الاصحاب من اخلاء المؤمنين واصدقاء الصالحين ان اتعرض في
طي تحريره لمناقشات تتجه عندي على كتاب القوانين وهو تصنيف المحقق المدقق
الفاضل الكامل التقي الصفي من فضلائنا المعاصرين اجبت ملتمسه بانجاح مسؤله
واسعفت مرامه بنيل مأموله فتعرضت لما خطر ببالي الفاتر واوردت لما
ورد في فكري القاصر معبرا عنه ببعض المعاصرين وبالفاضل المعاصر ناقلا
لكلامه غالبا بالمعنى فهو ورده بعبارة وجيزة اوفى ومع ذلك فالناظر اذا اقدم
ميدان الرقم لا يتمالك عنان القلم فاعذروا ان كثرت من الرد والايراد او صرحت
بالضعف والفساد ولا تحملوا على ذلك بالشنع فان الحق احق بان يتبع وسميته
بالفصول الغروية في الاصول الفقهية وسلكت في ترتيبه مسلك المتاخرين
لانه اقرب الى طباع الناظرين ورتبته على مقدمة ومقالات وخاتمة والمسؤل
من الله الملك الوهاب ان يعصمني فيه من الزلل ويرشدني الى الصواب
ويجعله خالصا لوجهه الكريم فانه على من رجاه عطوف رحيم اما المقدمة
ففي تعريف العلم وبيان موضوعه وذكر نبذة من مباديه اللغوية وربما
نذكر فيها بعض مباحث المقاصد استطرادا واما الحاجة اليه فسياتي بيانه

في محله انشاء الله القول في تعريفه لاصول الفقه معنيان تركيبي اضافي
وافرادي علمي وقد جرى داب القوم بالبحث عن حده بالاعتبارين وظاهر
مقالة كثير منهم يؤذن بدعوى التطابق بين المعنيين وبه صرح بعضهم
مع احتمال ان يكون الغرض من ايراد المعنى الاول بيان المناسبة المصححة للنقل
في الثاني فاما معناه التركيبي فبيانه مبني على بيان اجزائه فنقول الاصول جمع
اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء صرح به جماعة من علماء الاصول وكان
هذا مراد من فسره باسفل الشيء ومن فسره بالقاعدة التي لو توهمت مرتفعة
لارتفع الشيء بارتفاعها فقد يطلق ويراد به معنى السابق فيا خذ تارة
باعتبار الحقيقة كقولك اصل الانسان التراب واصل الخزف الطين يعني
حقيقته السابقة واخرى باعتبار الاحوال والصفات كقولك هذا في الاصل
بغدادي وهذا الاسود كان في الاصل ابيض يعني في السابق وليس مبنيا على
المعنى السابق اذ لا يفهم منه هنا معنى البناء اصلا وان كان حاصلا في قسمه
الاول فهو اما حقيقة بالاشتراك او مجاز لوجود العلاقة وفي الاصطلاح
يطلق غالبا على احد المعاني الاربعة وهي الراجح والاستصحاب والقاعدة والدليل
والمناسب من معانيه للمقام اما المعنى اللغوي او الاخيران من معانيه الاصطلاحية
كما ستيضح لك انشاء الله والفقه في اللغة الفهم صرح به الجوهري وغيره وفسره
الرازي بفهم غرض المتكلم من كلامه واحترز به عن فهم غيره مما يفهم بغير كلامه
وفسره بعضهم بفهم الاشياء الدقيقة واحترز به عن فهم غيرها والمعروف هو
الاول ثم الفهم هو الادراك وكان هذا مراد من فسره بانه هيئة للنفس بها يتحقق
معاني ما تحس وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب
والاراء وكان هذا مراد من فسره بسرعة الانتقال من المبادي الى المطالب ثم فرق

بين

بين ظاهر كل واحد من الحدين وظاهر الاخر من حيث ان احدهما ظاهر في الفعلي
والاخر في الشأني وضعف الاول بعدم صدق الفهيم على البليد مع صدق المدرك
عليه والثاني بشيوع استعماله في مطلق الادراك ويمكن الجواب على الاول عن الاول
بالتزام النقل في لفظ الفهيم او بانه صيغة مبالغة كعليم فلا ينافي عدم اطلاقه
على مطلق المدرك واما في الاصطلاح فله تعريفات عديدة اشهرها انه العلم با
لاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم يطلق على معان عديدة منها
الادراك المطلق وهذا الاطلاق وان كان متداولا عند اهل الميزان بل هو
حقيقة في عرفهم الا انه مجاز باعتبار العرف واللغة ومنها التصديق اعني الاعتقاد
سواء اعتبر فيه الامور الثلثة من الجزم والثبات والمطابقة او لم يعتبر كلا او بعضا
فاطلاق العلم على ما يشتمل على الجميع حقيقة لغة وعرفا ومجازيته اطلاقه على ما
ينتفي فيه الامر الاول وفي اطلاقه على البواقي وجهان وقد نص كثير منهم على مجازيته
في الظن ومنها الملكة وهي الهيئة الراسخة الناشئة عن الممارسة فيما اضيف
اليه الملكة او معظمه او مطلق التهيؤ والاول اظهر واطلاقه عليها وان كان مجازا
لغة لكنه حقيقة في مصطلح ارباب العلوم بالغلبة او النقل كما هو الظاهر واليه
يرشد ظاهر كلماتهم ومنها التصور واطلاقه عليه مبني على اخذه بمعنى الادراك
ومنها المسائل وهي القضايا او المحمولات المنتسبة واليه يرجع قولهم فلان يعلم
علم النحو اي مسائله وهل هو مجاز منتظم من باب تسمية المعلوم ولو بالقوه
باسم العلم تمسكا باصالة عدم الاشتراك او حقيقة عرفية عامة او خاصة نظرا
الى شيوع الاطلاق فيه عليها وجهان والاحكام تطلق ايضا على معان عديدة
على خطابات الشرع المتعلقة بافعال المكلفين وهذا معناه المصطلح عليه عند
القوم على ما سياتي وعلى التصديقات مطلقا او مع المنع من النقيض والظاهر ان

اللغوي صح

هذا المعنى بالاعتبار الثاني ثابت لها بحسب اللغة والعرف واستعمالها فيهما شائع في
العلوم لاسيما علم الميزان لكنهم كثيرا ما يستعملون لفظ التصديق بالمعنى الاعم وعلى المسائل
وعلى النسب الحكمية والظاهر ان اطلاقها على هذين المعنيين مجاز في المعنى السابق بعلاقة
المجاورة او الحلول وعلى الاحكام الخمسة التكليفية وعلى مطلق الاحكام اعني الاعم من
التكليفية والوضعية واطلاقها على هذا المعنى متداول في عرف المتشرعة واطلاقها
على الخمسة التكليفية راجع اليه فان فسر العلم بالادراك جاز حمل الاحكام على النسب
والمسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبرت من حيث انتسابها الى موضوعاتها
الا انه يستلزم استدراك قيد الشرعية على ما هو الظاهر من اختصاصها بهذا المعنى بالشرعية
دون الاعم منها ومن غيرها والاظهر في هذه الصورة ان يجعل الظرف متعلقا بالمتعلق
المقدر اي الادراك المتعلق بالنسب والمسائل او الاحكام ولا يصح حملها ح على التصديقات
اذ ليس ادراكها فقها الا ان يراد بها تصديقات الشارع لكنه مع بعده لا يختص
بمن يرى صحتها فظاهر الاصطلاح لا يساعد عليه ولا على الاحكام الخمسة لانتقاض
عكسه الخروج بالاحكام الوضعية مع انها داخلة في الفقه قطعا ومن التزم بخروجها
منه وجعل ذكرها فيه على التبعية او ارجعها الى الاحكام التكليفية فقد التجأ بتعسف
بين ولا على الخطابات سواء اريد به توجيه الكلام نحو الغير للظهور ان العلم بهذا
الامر النسبي ليس فقها ولا مستفادا من الادلة او اريد به نفس الكلام الموجه لوضوح
ان تحرير العلم به لا يسمى فقها فلزوم اتحاد الدليل والمدلول ح فان من الادلة
الكتاب وهو من جملة الخطابات المذكورة وقد اجابت الاشاعرة عن هذا
بجعل الاحكام عبارة عن الكلام النفسي والادلة عبارة عن الكلام اللفظي فلا اتحاد
واورد عليه الفاضل المعاصر بعد بطلان الكلام النفسي في نفسه بان الكتاب مثلا ح
كاشف عن المدعى لا مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح كلامه فان اراد

ان

ان الكلام النفسي ح مطلوب انشائي فلا يكون الكلام اللفظي دليلا عليه حيث يعتبر
فيه ان يكون المطلوب به خبريا ففيه ان المراد انما هو العلم بالاحكام من حيث
كونها ثابتة ومتحققة في نفس الامر او عند الشارع بدليل ان المراد بالعلم
اما التصديق او الادراك التصديقي او ملكتهما دون التصور او ملكته كما سيتضح
وجهه ولا ريب انها بهذا الاعتبار من المطلوب الخبري وان كانت من حيث
ذواتها انشاء وظاهر ان الادلة انما تعتبر ادلة لها بهذا الاعتبار فلا اشكال
وان اراد ان الخطابات النفسية مدلول للخطابات اللفظية فلا تكون
ادلة عليها لان الالفاظ لا تثبت معانيها وانما تكشف عنها عند العالم
بالوضع على سبيل البداهة والضرورة ففيه ان الخطابات اللفظية لم تعتبر
ادلة على الخطابات النفسية من حيث اقتضائها لتصورها في نظر السامع بل من
حيث التصديق بثبوتها عند المتكلم وارادته لها وظاهر ان اللفظ يصح ان يكون
دليلا على معناه بهذا الاعتبار بالمعنى المصطلح لتوقف دلالته عليه على تمهيد
مقدمات عديدة ثم اجاب عن اصل الاشكال بجعل الاحكام عبارة عما
علم ثبوته من الدين ضرورة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات التفصيلية
قال فانا نعلم اولا بالبديهة ان لشرب الخمر واكل الربا ونحو ذلك حكما من الاحكام
ولا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك
هذا كلامه وفيه ما لا يخفى فان الخطابات التفصيلية ليست ادلة على الخطابات
الاجمالية وذلك واضح على ان الخطابات الاجمالية كما اعترف به ثابتة بالضرورة
والبداهة فلا تكون حاصلة عن الادلة مع ان العلم بالخطابات الاجمالية لا يسمى
في الاصطلاح فقها قطعا وان اراد بها الاحكام الاجمالية من حيث التفصيل
عاد المحذور فان الاجمال بهذا الاعتبار عين التفصيل وان حمل العلم

على التصديق جاز حمل الاحكام على النسب والمسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبرت
من حيث انتسابها الى موضوعاتها ليصح تعلق التصديق بها وما يقال هنا وفي
ما مر من ان تفسير الاحكام بالنسب يوجب خروج العلم بحدود موضوعات الفقه
عنه مع ان بيانها من وظيفته فضعيف لانه ان اريد به لزوم خروج تصور
حدود الموضوعات عنه او تصورها بحدودها عنه فهذا انما لا ضير فيه بل مما يجب
المحافظة عليه لئلا ينتقض طرد الحد به لان مسائل العلوم على ما تبين في محله لا
تكون الا تصديقات فتصور الموضوع من المبادي التصورية التي تبين في العلم
اذ ليس لها موضع اخر تبين فيه فبيانها من وظيفة العلم بالعرض على ان ذلك
خارج عن اصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق وان اريد لزوم خروج التصديق
بصحة تلك الحدود ومقتضاها عنه فممنوع لانها تشتمل على النسبة بالوصف
المذكور فهي ايضا داخلة فيه على الوجهين الاخيرين اما على الاول فلانها بهذا
الاعتبار تكون من المسائل واما على الثاني فلانها تكون من جملة الاحكام
الوضعية حيث انها لا تنحصر عندنا في الخمسة المعروفة ولا يصح تفسير الاحكام ح با
لتصديقات ولا بالاحكام الخمسة ولا بالخطابات لما سبق وان فسر العلم بالملكة
جاز ان يراد بالاحكام التصديقات او المسائل او مطلق الاحكام على حذو ما سبق
ومن شنع على من فسر الاحكام بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق
بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق فكانه غفل عن تفسير العلم
بهذا المعنى ولا يصح ان يراد بها الخطابات ولا الاحكام الخمسة لما مر ولا
النسب انه ليس ملكتها فقها الا ان تفسر الملكة بملكة التصديق او الادراك بان يراد
بها التصديق او الادراك بالملكة فيستقيم المعنى كما مر او يتعسف فيجعل الظرف
متعلقا بالمتعلق المقدر على ان يكون صفة للعلم ويعتبر تعلقها بالنسبة على

وجه

وجه يتناول تعلقها بها بواسطة تعلقها بما يتعلق بها من التصديق والوجهان
اتيان على تقدير التفسير بالمسائل وبمطلق الاحكام ايضا الا انه لا تعسف فيهما لشيوع
الاطلاق ثم تفسير اسماء العلوم بالملكة مما اشتهر في العبائر والالسنة لكن قد
يناقش فيه بان الملكات امور بسيطة لا تقبل التبعيض والتجزية وتقبل الضعف
والشدة والمعهود من حال العلوم خلاف ذلك وجوابه ان اسماء العلوم كما تطلق
على المسائل كذلك تطلق على الملكات وهي تتصف بتلك الصفات بالمعنى الثاني دون
الاول وكان المعترض اعتبر التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فاورد عليه بذلك فتامل
وفي المقام كلام ستقف عليه ولا يصح ان يراد بالعلم التصور اذ ليس الفقه عبارة
عنه ولا المسائل لعدم استقامة المعنى من غير تعسف والشرعية اما ماخوذة من
الشرع بمعنى الشارع سواء فسر به تعالى او بالنبي صلعم او من الشرع بمعنى الطريقة المنتسبة
اليه ونسبة الاحكام الى الشرع بالمعنى الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو ترتبا
وبالمعنى الثاني من باب نسبة الجزء الى الكل لان اللام فيها للعموم الافرادي ولا
يلزم منه نسبة الشيء الى نفسه حيث ان المنسوب داخل في المنسوب اليه لتحقق التغاير
الاعتباري بينهما على تقدير تفسيره باحد الوجهين الاخيرين فالمراد به شرعنا
كما هو الظاهر المتبادر دون سائر الشرائع اذ لا يسمى من علم فروع شرع اليهود او
النصارى عن ادلتها فقيها من حيث علمه بها ولئلا يشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى
الاول ولا محيص عنه الا بحمل الاحكام على الاحكام المعهودة اجمالا او على الاحكام الفعلية
اي الثابتة في هذه الملة منه دام ظله كما هو الظاهر من اطلاقها ويؤيده اضافة الادلة
ان جعلت للعهد وكيف كان فالمراد بها هنا ما كان للشرع مدخل فيه سواء
استقل باثباته العقل اولا والمراد بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مهماتها
في الكتب المعهودة وربما تفسر بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة والظاهر ان المراد

بالموصولة اما العلم الشرعي او الحكم الشرعي او العلم بالحكم الشرعي بمعانيها التي اعتبرناها
في الحد كما يقتضيه ظاهر المقام لا مطلقها او مطلق احدهما او مطلق الشيء لئلا يتضح فساد
طرده على بعض الوجوه الاتية فان كل ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة بلا يكون فرعيا فقها
فيجوز ان يراد بها التصديق الشرعي او الادراك الشرعي او المسائل الشرعية او نسبها
او مطلق الاحكام او ملكة احد هذه الامور او التصديق باحد الثلثة المتاخرة منها
والانسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعانيه المعتبرة في الحد بقرينة وقوعها حملا
لوصفه ويجوز ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتباره تنبيها على ان
الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما لم يعتبر معه خصوصيته وان يراد بها مطلق
الاحكام فانها كيفيات جعلية طارية عليه فان فسرت بالمعنى الاول جاز ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة على تعسف في بعضها وان فسرت بالمعنى الثاني لم يجز ان يراد
بها المسائل ولا مطلق الاحكام وصح ارادة بقية المعاني على ما مر وبعضهم ترك قيد الكيفية
نظرا الى ان الحد يتم بدونها وعلى تقدير يصح ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة
مما عدا التصديق والادراك والملكة وربما امكن اعتبارها بتعسف كما مر ثم
لا يذهب عليك ان بعض هذه الوجوه يبتني على ارجاع التقييد الى الفرع دون
الفرعية كما يظهر بالتامل وينبغي ان يراد بالعمل فعل المكلف ولو قوة كما هو الظاهر لئلا
ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بقول الحكيم والمتكلم بامتناع صدور القبيح منه
تعالى وانه يمتنع منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وانه تعالى مختار في افعاله حكيم في صنعه
وكذا لو اعتبر ذلك بالنسبة الى خصوصيات الافعال بل ينبغي ان يخص بالمكلف الانساني
لئلا ينتقض بنحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وسجد
الملائكة والملائكة يدخلون وقالت الملائكة ويؤدي مثل قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لعموم ذلك يتجه على طرده بنحو قال موسى وقال فرعون وقال

لا ببعض الوجوه المتقدمة

لسوة

لسوة فانها تشتمل على نسب او احكام شرعية متعلقة بفعل المكلف ابتداء ولا مدفع
له الا بان يفسر الموصولة او الكيفية بمطلق الاحكام او يراد بالشرعية ما من شانها ان
تكون ماخوذة من الشارع من حيث كونه شارعا كما هو الظاهر ونحن نحقق الحيثية في
المذكورات فيندفع النقض المذكور وكذا يندفع النقض بمسئلة الحبوة والاحتياط
نعم يبقى الاشكال على عكسه بخروج كثير من الاحكام الوضعية التي لا تعلق لها او لا بكيفية
العمل عنه كمباحث النجاسات والمطهرات والمواريث فان قولهم كذا وكذا نجس
او مطهر او يورث كذا من كذا احكام وضعية لا تعلق لها بالعمل ابتداء بل بواسطة
احكام اخر وعلى طرده بدخول مباحث اصل البراءة واصل الاباحة فيه ويمكن دفع
الاخير بان المراد تعلقه به تعلق المسائل بموضوعاتها وليس للمسئلتين المذكورتين
تعلق بالعمل كذلك وفيه تعسف ومع ذلك يبقى الاشكال بمثل مسئلة التاسي و
ينبغي ان يراد بالعمل ما يتناول العمل الوجودي والعدمي ليدخل فيه مثل وجوب
الترك واستحبابه او حرمته او كراهته او اباحته وان دخلت فيه باعتبار حرمة الفعل
او كراهته حيث يستلزم او وجوبه او استحبابه او اباحته ايضا وكذا مثل شرطية الترك
او مانعيته وان دخلت باعتبار اللازم من مانعية الفعل وشرطيته ثم ان اريد
به ما يختص صدوره بالجوارح انتقض عكس الحد بمباحث النية وان اريد به ما يتناول
عمل القلب انتقض طرده بالاحكام التكليفية الاصولية والادلة جمع دليل وهو في اللغة
المرشد وعرف في الاصطلاح بما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مجهول خبري
فباعتبار الامكان دخل فيه الادلة المعتقدة والذي لم ينظر فيه فانها تتصف بامكان التوصل وان لم يقع وينبغي ان يراد به الامكان العادي ليخرج الادلة المسبوقة
بالضرورة فانها لا تسمى دليلا اصطلاحا والنظر ترتيب امور معلومة للتادي الى
المجهول وقد يعرف بانه ملاحظة المعقول للتادي الى المجهول وهو اولى

ان جوزنا التعريف بالمفرد كالخاصة وحدها والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه و
صفاته واحواله فيدخل المفرد كالعالم والمركب اذا اختل فيه الترتيب فيخرج عنه المقدمات
المرتبة اذا اعتبرت مرتبة لاستحالة النظر فيها والمراد بصحيحه ما اشتمل على شرائط المادة
والصورة وقيد به لعدم العبرة بالنظر الفاسد وان حصل التوصل به اتفاقا وخرج بالمجهول
الخبري الموصل الى المجهول التصوري فانه لا يسمى دليلا بل معرفا فهذا التعريف يتناول
الامارة وبعضهم اخرجها بقوله الى العلم بالمجهول وكيف كان فالمراد بها هنا الادلة
الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل واعتبارها ادلة صحيح بالاصطلاحين
لان المراد بالمدلول عليه الاحكام في الجملة ظاهرية كانت او واقعية وقد بها امكن تخصيصها
على الاول بالثاني لكن يكون الوصف حينئذ باعتبار الغالب فانها قد لا تفيد الاعتقاد
بالواقع اصلا ثم هذا الحد اوفق بالمقام من تحديد بعضهم كالعلامة ره له بما
يفيد معرفة العلم بشيء لآخر ايجابا او سلبا فانه بظاهره انما ينطبق على المقدمات
المرتبة لظهور ان ما عداها لا يفيد العلم وهذا المعنى لا ينطبق على موضوع هذا العلم لا
عبارة عن بعض المفردات كيف وجملة من طرق النظر فيها انما يعرف في هذا العلم فلا
يمكن اعتبارها فيه نعم ما ذكره معنى اخر للدليل مباين لما ذكرناه وهو المعنى الشائع في
غير المقام مع ان قوله ايجابا او سلبا استدراك عن المعرف ولا حاجة اليه لحجر تعميم
العلم فان المفهوم منه التصديق وهو لا يستفاد الا من التصديق على ان هذا الحد با
طلاقه يتناول الدليل الفاسد فانه قد يفيد العلم بشيء اخر والظاهر انه لا يسمى دليلا في
الاصطلاح الا مجازا وايضا لا يتناول الادلة المعتمدة الا ان يتعسف بحمل الافادة
فيه على ما يتناول شأنية الافادة اذا تقرر هذا فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة
على ما نراه من ان الملكات كيفيات مختلفة بالنوع والحقيقة لا بمجرد النسبة والا
ضافة او فسر بالادراك وقلنا بان حقائق العلوم تابعة لحقائق معلوماتها كما هو

بعضهم

بعضهم وبمنزلة الجنس ان فسر بالتصديق مطلقا او بالادراك ان جعلنا التصور
والتصديق من اصنافه لا اندراج نوع لما يندرج تحتهما من العلوم والادراكات
المختلفة باختلاف اقسام المعلومات وتلك العلوم اصناف بالنسبة اليه وان كانا
جنسا بالنسبة الى ما يندرج تحتهما من المراتب المختلفة بالشدة والضعف على ما هو التحقيق
في كل عرض يكون كذلك ويخرج الاحكام بتقييده بالاحكام العلم بالذوات والصفات
على ما ذكره جماعة وهو بظاهره يقتضي حمل الكلام على النسب وقد صرح به بعضهم فيكون
المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما مر من انه لا يتم الا بتكلف ودون التصديق
لان التصديق لا يتعلق بغير النسبة فيكون قيد الاحكام على تقديره توضيحا ولو اريد
بالاحكام المسائل او مطلق الاحكام بالاعتبار المتقدم امكن توجيه الاحتراز بها
عن الصفات باخذها مجردة عن النسبة لكن لا يلائمه الاقتصار عليها في الاحتراز
لخروج العلم بالنسبة على الاول والعلم بما عدا مطلق الاحكام على الثاني ومن اردف
الصفات بالافعال فقد اراد بها ما يغايرها ويجوز ان يحمل الاحكام على التصديقات
ايضا فيتعين حمل العلم على الملكة كما عرفت ويتوقف صحة الاحتراز المذكور بظاهره
على تفسيرها بمجرد التهيؤ والاستعداد وينبغي ح ان تلاحظ الصفات منتسبة كما يرشد
اليه تمثيل بعضهم ويعتبر الاحتراز بالنسبة الى الامرين ليتحقق الاحتراز عن النسبة ايضا
حيث انها تخرج بالتقييد بها ايضا والوجه في عدم ذكرها مستقلا عدم كونها مستقلة
بالعلم والادراك ثم ان فسر العلم بالملكة كان التقييد بالاحكام مطلقا احترازا عن ملكة
غيرها وان فسرت الاحكام بمطلق الاحكام كانت مخرجة من العلم مطلقا للعلم بما عداها
من الاحكام التي ليست شرعية فيكون قيد الشرعية مستدركا ويخرج بقيد الشرعية
على تقدير حمل الاحكام على غير الاحكام الشرعية كالعقلية المحضة وبقيد الفرعية الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والنبي والائمة ع والفرعية المرددة

اذ ليس بشيء منها مستفادا من الادلة كذا قالوا فوجه هذا الاحتراز انما يصح اذا
حمل العلم على غير الملكة من التصديق او الادراك وفسر بالمعنى الاعم لا بمعناه المصطلح
عليه عند اهل الميزان واما اذا حمل على الملكة كما صرحوا به فان فسرت بمجرد التهيؤ
والاستعداد كان علمهم خارجا عن اصل الحد وكذا اذا حمل على التصديق او الادراك
وفسر بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان لانهم يعنون بهما ما يختص بالحصول
وكذلك علم الملائكة على ما يراه الفلاسفة ولذا اعتبر بعضهم ان يكون ناشيا عن الممارسة
والمزاولة كان علم الانبياء والائمة ع والملائكة ع والعلم بالاحكام الضرورية خارجا
عن اصله وعلى التقديرين لا يكون هذا القيد احترازا عن الجميع اللهم الا ان يحمل
العلم على الاعم من التهيؤ والعلم الفعلي وهو بعيد جدا لا سيما عند عليه كلماتهم ثم الوجه
في الاحتراز بهذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا غير واضح لان علمهم استفادوها
عن الادلة كما عللوا به انما يوجب بظاهره فساد الحد حيث يقتضي ان يكون العلم
بجميع الاحكام عن الادلة بناء على حملها على العموم كما هو الظاهر مع انه ليس كذلك ولا مخلص
عنه الا ان يقال اخذ هذا الحد قرينة على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام
النظرية فتكون الضرورية خارجة عنها بقيد الاحكام لكنهم اعتبروا الاحتراز عنها
بقيد ثم نظرا الى ان الدلالة المذكورة لما كانت بالقرينة فهي انما تتم عند
ذكره فاسندوا الاحتراز الى القيد مراعاة لهذا الاعتبار ثم اذا فسر العلم بما يحتمل
فيه بعض تلك العلوم او كلها صح الاحتراز عنها بهذا القيد سواء جعل الظرف
لغوا متعلقا بالعلم كما هو الظاهر بحمله على التصديق او الادراك بعد الملكة اذ
الملكة لا تكون عن الادلة بل عن الممارسة والمزاولة ووجه الاحتراز ح ان تلك العلوم
غير مستفادة من الدليل اما علمه ص فظاهر واما علم الملائكة والنبي والائمة ع
فلانهم يستفيدون الاحكام من الوحي والالهام لا من النظر والاجتهاد كما يقول به

المخالفون

المخالفون في الائمة ع ويقول به بعضهم في النبي ص ايضا واما ما استفاد من
بعض الاخبار من انهم ع يستفيدون بعض الاحكام من الكتاب والسنة فغير
مناف لذلك لان استفادتهم لها منها ليس على سبيل النظر والفكر بل على سبيل
الضرورة والبداهة والذي يقتضيه الحد ان يكون العلم بها عن الادلة من حيث
كونها ادلة كما هو الظاهر من التعليق على الوصف فان قلت قد شاع اطلاق الفقيه عليهم
ع في الاخبار فكيف يصح الاحتراز عنهم في الحد قلت كلامنا هنا في الفقه بحسب معناه
المصطلح عليه في عرفنا واطلاق الفقيه عليهم ع انما هو بحسب عرفهم او متعلقا بالاحكام
بحملها على التصديقات لا غير فيكون العلم ح بمعنى الملكة لا غير سواء فسرت بمطلق
التهيؤ او بما يكون عن الممارسة لكن الاحتراز بها انما يصح على الوجه الاول ووجهه ح ان
النبي ص والائمة ع والملائكة لا يوجد فيهم تهيؤ التصديق عن الدليل لا تصافهم بالعلوم
بتمامها حتى انهم متى همّوا بحكم علموه من غير توسط الاستدلال وكذلك الاحكام الضرورية
فان الفقيه متهيئ للعلم بها عن الضرورة لا عن الدليل او جعل مستقرا حالا صفة او حالا
للعلم او للاحكام وما يقال من ان الظروف في حكم النكرة فلا يصح وصفا للمعارف فليس
بمرضي على اطلاقه لان الموصوف اذا لم يكن مدلوله امرا بعينه كما في المقام جاز وصفه بالنكرة
وان كان معرفا لفظا على ما صرح به غير واحد منهم كصاحب الكشاف حيث جعل
غير المغضوب صفة للموصول معللا بانه لا توقيت فيه وجعل يحمل صفة للحمار وجملة
لا يستطيعون صفة للمستضعفين الى غير ذلك ووجه الاحتراز ح اما على الوجهين
الاولين فظ لان العلوم المذكورة ليست حاصلة عن الادلة كما هو قضية ظاهر
الوصفية والحالية واما على الوجهين الاخيرين فلان تعليق الحكم على الوصف يشعر
بقيد الحيثية التعليلية فيخرج به تلك العلوم فانه وان صدق عليها انها علم
بالاحكام الحاصلة عن الادلة او حال كونها حاصلة عنها لكنه ليس علما بها من حيث

كونها حاصلة عن الادلة لكن يشكل البناء على هذا في الاحتراز عن علم المقلد بالقيد
الآتي كما سنشير اليه وكذا اذ لجعل الظرف مرتبطا بالشرعية او بالفرعية على بعد فيه سواء
جعل متعلقا بهما او صفة لهما او حالا عنهما ووجه الاحتراز به على هذه الوجوه ما مر
في الوجهين الاخيرين لا يقال لا نسلم خروج علمه تع على تقدير دخوله بالقيد المذكور
لانه لما كان علمه تع بالاشياء على الوجه الاتم لزم ان يعلمها بعللها اذا كانت معللة
او يقال لما كان علمه تع بالاشياء لعلمه بذاته الذي هو سبب العلم بمعلولاته فعلمه
يكون عن الدليل فلا يخرج عن الحد بالقيد المذكور لانا نقول بعد المساعدة على الدعوى
في المقامين ان ذلك لا يسمى دليلا بحسب الاصطلاح كما مر فان قلت لا نسلم خروج
الاحكام الضرورية بهذا القيد اذ المراد بكونها ضرورية ان العلم بصدورها عن
الرسول صه ضروري لا ان العلم بكونها احكاما صحيحة حقة متلقاة من الوحي ضروري
كيف وهو مبني على اثبات الرسالة وهو يتوقف على اثبات المرسل وعلمه وحكمته
وغير ذلك من الامور النظرية التي ذكرت في محلها والفقه انما هو العلم بالاحكام
بهذا الاعتبار فتكون باسرها نظرية لابتنائها على امور نظرية قلت اما اولا
فلا نسلم ان العلم بصدق الرسول نظري بل من الضروريات التي قياساتها معها كما زعمه
بعضهم وسننبه عليه في مسألة الحسن والقبح ان شاء الله تع ولهذا نراه يحصل للبله
والصبيان ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب نعم من سبق ذهنه بشبهة
يكون العلم المذكور عنده نظريا فالاشكال المذكور لو تم فانما يتجه بالنسبة اليه
بعد تغيره وكما ثانيا فلنا ان نختار ان المراد بالاحكام الشرعية الاحكام
التي صدرت عن النبي صه على انها شرعية عنده والقيد الاخير لاخراج احكامه العادية
فان الشرع كما يطلق عليه تع كذلك يطلق على النبي صه ايضا ونلغي قيد الحيثية المستفادة
من الوصف معتبرا في الواقع لئلا يعود الاشكال او نقول المراد بالشرعية ما تلقى
عرفا

عرفا شرعية او نقول نظرية القيد لا يستلزم نظرية المقيد وكيف كان فلا ريب
في ان من الاحكام بهذا الاعتبار ما هو ضروري ولا حاجة الى اعتبار كونها حقة
مستفادة من الوحي لانها من لوازمها اذا اخذت بالاعتبار الاول نعم
يشكل بان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار مما يمتنع حصوله لمن لا يقول بالرسالة
حتى العلم بالظاهرية منها اذا علم من الضرورة حكم الرسول صه بامر لها ولم يحصل
ان مثل هذا لا يسمى فقها في الاصطلاح اللهم الا ان يقال هذا ونحوه لا يكاد يدفع و
الحدود التي تورد في مثل هذا المقام انما يحافظ عليها بحسب الوقوع دون الامكان
او يقال بان المراد بالعلم ما يعتد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كما سياتي فيخرج
العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم عليه واما ثالثا فلنا ان نجعل اضافة الادلة
للعهد فيصح الاحتراز بها عن العلم بتلك الاحكام لانها على تقدير كونها نظرية لا
يكون العلم بها مستفادا عن تلك الادلة بل عن ادلة غيرها وهذا اوفق بالمقام
لسلامة عكس الحد على تقديره من خروج العلم بالمسائل الاجماعية على ما يراه المتأ
خرون في الاجماع من انه الاتفاق الكاشف بطريق الحدس ومن خروج علم بعض
ثقاتنا الفقهاء كونه دراية لكثير من الاحكام بطريق الضرورة غالبا هذا وينبغي
ان يراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة وغيرها لئلا يرد على عكسه النقض بعلم البعض
لبعض الاحكام عن مثل الشهرة والقياس فانه بعيد بالنسبة اليها فيهما قطعا ولا يندفع
برجوع حجيتهما الى احد الادلة لان ذلك دليل الدليل والمعتبر هو الدليل والا لا
نحصرت في العقل لرجوع حجية غيره اليه ولا يرد على طرده النقض بعدم علم كثير منهم
لشيء من الاحكام عن بعضها اما لعدم مسيس حاجته اليه او لكونه ممن ينكره كمن
يمنع وقوع الاجماع او الاطلاع عليه او ينكر حجيته كمن يمنع حجية الكتاب او العقل
وذلك لتحقق الملكة عنده بناء على تفسير العلم بها او بما يعمها ويخرج بقيد التفصيلية

علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجمالي مركب من صغرى وجدانية
وكبرى اتفاقية مطردة في جميع المسائل وهي هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو
حكم الله في حقي فينتج المطلوب وهذا الاحتراز مبني على ان يكون الظرف لغوا
متعلقا بالعلم او بالاحكام او مستقرا للعلم صفة له او حالا عنه على ما هو الظاهر المتبادر
واما اذا جعل مستقرا للاحكام او حالا عن صفتها فلا يتم الاحتراز ولذا اعتبر
قيد الحيثية اذ يصدق على علمه انه علم بالاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة او حال
حصولها عن الادلة عند المفتي من حيث كونها كذلك الا ان يقال المتبادر حصولها
عند العالم حال علمه بها فيخرج وفيه تعسف لا يقال اختلاف الاصغر بحسب
اختلاف فتاوى المفتي في كل واقعة يوجب اختلاف الدليل وتعدده فيكون
للمقلد ايضا ادلة تفصيلية او يقال علم المقلد ايضا ماخوذ عن الادلة التفصيلية
كعلم المفتي الا انه من دون واسطة وعلم المقلد بواسطة او يقال هذا الدليل انما
يفيد له وجوب العمل بمقتضى ما افتى به المفتي ولا يقتضي علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة
الى اخراجه بالقيد المذكور لانا نقول اما الاول فمدفوع بان نحو هذا الاختلاف
لا يقتضي ان يصدق عليها انها ادلة تفصيلية بل لا معنى للدليل الاجمالي الا ما يكون
فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب بان اضافة الادلة للعهد والمراد بها الادلة الا
ربعة فيخرج علم المقلد اذ ليس منها ويكون قيد التفصيلية ح توضيحا واما الثاني
فمدفوع بان ظ الحد ان يكون العلم مستفادا من الادلة بلا واسطة و
اما الثالث فمدفوع بان الدليل اذا اقتضى وجوب العمل بشيء في حق المكلف اقتضى
ايضا علمه بان ذلك حكم الله في حقه قطعا وقد اعترف الفاضل المعاصر حيث التزم
بالاشكال الاخير وجعل الحد بان قيد التفصيلية لاخراج العلم بالاحكام الاجمالية
فانها مستندة الى الادلة الاجمالية من ضرورة او عموم اية او سنة وهي ادلة

اجمالية

اجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى فقها بل الفقه معرفة
تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية ثم تعجب من غفلة الفحول عن
ذلك وفساده ظاهر بما مر فان العلم بالاحكام الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح
فقها اصطلاحا قطعا مع ان العلم الاجمالي كما اعترف به مستند الى الضرورة فكيف
يستند الى الادلة الاجمالية او التفصيلية وعد الضرورة من جملة الادلة يؤذن
بغفلته عما ذكروه في معنى الدليل مع انه قد اعترف قبل ذلك بحيث التزم بخروج
الضروريات عن حد الفقه معللا بان العلم المستند الى الضرورة لا يعد في العرف
علما حاصلا عن الدليل وهنا قد التزم بدخولها في ذلك واخرجها بقيد التفصيلية
فبين كلاميه تدافع واضح هذا فان قلت اذا كان علم المقلد مستفادا من دليل
اجمالي لكان خارجا بقيد الادلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية قلت لما كان الدليل
المذكور كما مر ينحل الى دلائل عديدة لم يكتفوا في اخراجه بقيد الادلة بل اعتبروا
معها قيد التفصيلية ليتضح الاحتراز ثم لهم على المقام اشكالان احدهما ان
العلم ظاهر في اليقين والاحكام ظاهرة في الاحكام الواقعية وظاهر ان الفقيه لا
يحصل له في معظم المسائل الا الظن بالحكم الواقعي فكيف اطلق لفظ العلم وهذا
الاشكال ظاهر الورود على ما هو الصواب من القول بالتخطئة واما على القول
بالتصويب فان كان القائلون به قاطعين بمذهبهم فلا ورود له عليهم ايضا
وقد اجيب عنه بوجهين احدهما بارتكاب التاويل في لفظ العلم فحملوه تارة
على الظن واخرى على الاعم منه ومن اليقين اعني الطرف الراجح وكلاهما مردود
اما اولا فبان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة عليه ومجرد
الشهرة كما ادعي لا يصلح لها فلا يصح ان يرتكب مثله في الحدود واما ثانيا فبان
بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع ايضا كاصالة البرائة والاستصحاب للمعول

في نفي التكليف واثباته مع ان الاحكام المثبتة بهما من الفقه قطعا واما ثانيا فلان
الظن او الاعتقاد الراجح كثيرا ما لا يتعلق بما هو الحكم الواقعي لتطرق الخطاء الى غير العلم ولو
اريد بالحكم الواقعي ما هو كذلك في ظن المعتقد لزم التصرف في الحكم ايضا وهو كاستيناف
معنى عن التصرف في العلم واما رابعا فلانه قد يحصل الظن بالاحكام لمن ظن بصدق الى
سول مع انه لا يسمى فقيها كما عرفت ويمكن دفع هذا ايضا مع ان استدلال الفقيه قد
ينتهي الى القطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون خارجا من الفقه ما للتقليد كما وقع من
البعض مما لا يلتفت اليه وقد يجاب بان المراد العلم بوجوب العمل او العلم بمدلول
الدليل وليس بشيء لانه ان اريد ان المراد بالحكم ما يجب العمل به او مدلول الدليل يرجع
الى المعنى الذي اذا لا نعني بالحكم الظاهري الا ذلك فلا وجه لذكرهما في مقابلته وان اريد
ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا بد
ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في المقيد لا في المجموع لعدم العلاقة فيتجه عليه
ان هذا التأويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم وفي متعلق الظرف لا يغني عن
التصرف في الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا ثم العلاقة
على هذين التقديرين علاقة الاطلاق والتقييد كما هي لفظ لا علاقة المشابهة كما
زعمه المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلم استعارة للظن بمشابهة وجوب
العمل به وهو كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين اراد به ما يقابل الظن
لا الظن مع ان وجوب العمل بالحكم المظنون او كونه مدلول الدليل امر معلوم
للمظنون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم الثاني بالتزام التصرف في الاحكام
بجعلها اعم من الواقعية والظاهرية اعني الاحكام الفعلية ولا ريب في ان
الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من
ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد عليه ما قيل من انه يبتني على التصويب

لان

لان ذلك انما يتجه اذا اريد بها الاحكام الواقعية لا مطلق الاحكام وتوضيح ذلك
انه قد تقرر عندنا ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا لولا عروض المانع وهو
الجهل المكلف به لكان عليه ان يعمل على حسبه وهذا هو المعني عنه بالحكم الواقعي ثم
المجتهد انما عليه ان يصرف سعيه في طلبه ويبذل مجهوده في ادراكه فبعد السعي
ما كلف ان اصابه وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه
بمعنى انه الذي يجب عليه ان يعمل به ويبني على حسبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان
صغرى وجدانية وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبرى اتفاقية وهي كلما ادى اليه
نظري فهو حكم الله تعالى في حقي فينتج ان هذا حكم الله تعالى في حقه وحيث كانت المقدمتان
قطعيتين كانت النتيجة ايضا قطعية فيكون الفقيه قاطعا بالاحكام جازما بها وقد
اورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا من دليل اجمالي
لا من الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجيب عنه بوجهين الاول ان الظرف متعلق
بمعنى صفة للاحكام ويعتبر الحيثية ليخرج علمه تعالى وعلم الملائكة والنبي ص والائمة ع
وعلم المقلد والضروريات وقد مر ما فيه الثاني ان المحمول في قوله هذا ما ادى
اليه نظري من تلك الادلة التفصيلية فتكون هي ماخوذة فيه فيصدق ان علمه حاصل
عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية انما يلاحظ فيها على وجه التصور لا التصديق وقد
تقرر في محله ان التصديق لا يكون حاصلا من التصور بل من التصديق ويمكن الجواب
بان المراد بكونه حاصلا عنها مجرد كونها معتبرة في حصوله وان لم تكن كاسبة له
وفيه تعسف ايضا والاوضح ان يعين ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليلا على قطعية
الادلة عنده وذلك بان يقال الفقيه قاطع بالاحكام عن ادلتها المعهودة للاجماع
على حجية تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغرى وجدانية
وهي هذا الدليل مما ادى نظري الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كلما يكون كذلك

فهو مجتهد في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم له في الاحكام ادلة متعددة
كقوله حكم كذا مما دل عليه ظاهر الكتاب وكل ما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت او
دل عليه الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى هذا القياس فيندفع الاشكال لان علمه ح ماخوذ
من الادلة التفصيلية ولا يرد اثبات حجيتها او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق
عليه الحد بهذا الاعتبار لكن يتجه الاشكال ح بدخول علم المقلد اذ على هذا البيان يمكن
ان يجعل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية ويرد الى الدليل الاجمالي على وجه يكون دليلا
على حجيتها ووجه التفصي عنه اما بان يقال مثل ذلك لا يسمى ادلة تفصيلية عرفا لان
مرجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق طرفي الصغرى او باعتبار العهد في
الادلة كما مر او بان تعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او
يحمل المجموع على ذلك لظهوره فيه فيخرج علم المقلد اذ ادلته نوع واحد وهو فتوى
المفتي وان تعددت لكن لا يستقيم ح طرد الحد الا على تقدير المنع من التجزي مط
واعلم ان ما مر غاية توجيه المقام وهو عندي بعد غير صحيح لطرد الحد لان العلم المذكور
قد يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى نظرا الى زعمه ذلك بنفسه كما نراه في بعض ابناء
زماننا فان التباس حاله عليه وقطعه بان له اهلية الفتوى يوجب قطعه بالاحكام
ويعده فيها لامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل
الصناعة لا يعدونه فقيها قطعا الا ترى ان الجاهل بعلم النحو الخائض في معظم مسائله
مثلا لا يعد نحويا عند اهل صناعة النحو وان زعم انه عالم بها متقن لما خاض فيها ولا مدفع
لهذا الاشكال الا بان يحمل العلم على مطلق العلم المعتد به في اطلاق اسم العلم عرفا فيخرج
مثل ذلك العلم لعدم صدق الاسم عليه ولا يخلو من تعسف وانما اعتبرنا الاطلاق في العلم
لئلا يلزم استدراك قيود الحد بهذا الاشكال كما ترى سائر في سائر معاني العلم
ويندفع بالتوجيه المذكور ويندفع به ايضا بعض الاشكالات السابقة واللاحقة الثاني

ان المراد

ان المراد بالاحكام اما كلها بحمل اللام فيها على الاستغراق او بعضها بحملها على الجنس
او العهد الذهني دون الخارجي لعدم احتماله اذ ليس هناك قدر معين
معهود مع مشاركته للاخير في الاشكال اما الاعم من الكل والبعض كما تحمله الحمل
على الجنس فمشارك للاخير في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر
الفقهاء بل كلهم عنه اذ ليسوا عالمين بجميع الاحكام فان الفروع لا تقف على حد وان كان
الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه اذا تمكن من معرفة بعض الاحكام من الادلة
وقد اجيب عنه تارة بانا نختار البعض ويطرد الحد اما على القول بتجزي الا
جتهاد فظ لان العلم المذكور داخل فيه واما على القول بعدمه فلانتفاء العلم با
لبعض ح حقيقة فان فرض البعض على هذا التقدير لا ينفك عن فرض الكل وهذا
انما يستقيم اذا حمل العلم على اليقين كما هو الظ اذ على القول بعدم التجزي لا قطع بان
مؤدى ظنه حكم الله تعالى في حقه فلا ينتظم عنده قياس يوجب علمه بالحكم الظاهر
واما اذا حملناه على الظن او على الاعتقاد الراجح فلا يتجه الجواب المذكور لتحقق العلم بهذا
المعنى عنده قطعا وانكار بعضهم له نظرا الى ان المتجزي حيث لم يحط بالكل يجوز تجويزا
مساويا ان يوجد دليل يقتضي خلاف ما يقتضيه الدليل الذي عثر عليه فمكابرة بينة
وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله انشاء الله تعالى ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد
يؤدي اجتهاده الى القطع بالحكم ولا ينبغي ان يرتاب في حجيته وان لم نقل بحجية ظنه
فيلزم على الحمل المذكور ان يكون علمه فقها مطلقا والتزام صدقه عليه هنا وفيما
سبق مطلقا او اذا كانت تلك محافظة على اصل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف
ظاهر لا سيما اذا كان قوله بالتجزي مبنيا على التقليد واخرى بانا نختار الكل
وينعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهيؤ والفقيه له ملكة العلم بجميع
المسائل وان لم يكن عالما بها بالفعل واما تردد الفقهاء في بعض الاحكام فانما

هو يتردد في مقام الاجتهاد لا الفتوى والحكم نعم يلزم على هذا التقدير خروج
علم المتجزي على القول بالتجزي فلتزم بان الحد مبني على مذهب المانعين منه
او نقول بان علمه ليسمى في العرف فقها وان قلنا بوجوب العمل به لا يقال اذا تعذر
الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايضا لان الملكة هي القوة القريبة من الفعل
فاذا امتنع الفعل امتنع القوة القريبة منه لانا نقول المراد بملكة الكل القوة التي
يقتدر صاحبها على تحصيل كل حكم يرد عليه او تحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع
بقي الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة فنقول قد يتداول بينهم في هذا الفن وغيره تفسير
اسامي العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالتتبع في موارد استعمالهم ان تلك الاسامي
ليست اسماء بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظاهر من كلماتهم بل يعتبر مع ذلك
اطلاع صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان الجاهل بمعظم مسائل المنطق مثلا وربما
يحصل له بممارسة بعض العلوم النظرية قوة يتمكن بها من تحصيل جميع مسائله
بادنى مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا قطعا وكذلك لا يصدق
المنطقي على العالم بكثير من مسائل المنطق اذا قصر نظره عن تحصيل البواقي فاذا تحقق
اعتبار الامرين في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحيث يعتد بها
عرفا فلك ان تقول بان اسماء العلوم موضوعة بازاء الملكة الحاصلة للعالم بكثير
من مسائل العلم او للعلم صاحب الملكة بتلك المسائل او لهما معا والوجه الثالث
محتمل لكن فرض حصول الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا يخلو من
بعد لا يقال لا سبيل الى تلك الوجوه لانهائها الى الجهالة اذ لا حد لكثير من مسائل العلم
وايضا ان كان المعتبر فيه العلم الفعلي لم يصدق على الغافل والنائم ونحوهما اذ ليسوا
عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد بحيث لو تنبهوا لعلموا وان كان المراد
التهيؤ والاستعداد رجع الى المعنى الاول لانا نقول اما الجهالة فهي مرتفعة بالرد

الى العرف واما المراد من الاحتمال الثاني فهو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة لقيام التصديق
بالنفس وحصوله لها ثم الكلام الذي اوردناه مبني على تفسير الملكة بالتهيؤ والاستعداد
والقوة القريبة كما نص عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة الناشئة عن الممارسة
في العلم الذي حصلت فيه كما هو الظاهر فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا ينفك الملكة بهذا
المعنى عن العلم بكثير من المسائل عادة ثم على المقام اشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافي فعليته
فان بينهما نسبة التقابل على ما تحقق في محله فعلم الفقيه ببعض الاحكام بالفعل يوجب
زوال القوة عنه بالنسبة اليها ما دام عالما بها وان غفل عنها فلا يصدق مع انه ملكة
الجميع بل البعض خاصة ويمكن دفعه بان المراد ملكة العلم تحصيلا او ابقاء او ملكة
تحصيله ولو على تقدير زواله بالنسيان وشبهه او يحمل العلم على الاعم من الادراك بالقوة
والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه بالنسبة الى الجميع لكنه
مجاز غير معروف فيمكن القدح في الحد باعتباره لعدم القرينة عليه او يحمل القوة المعتبر بها
الملكة على ما يتناول قوة التذكر ايضا او يختص بها ويندفع الاشكال لان الفقيه حال
تذكره لبعض الاحكام له قوة التذكر لها ولو بحسب زمان اخر لكن يلزم ان لا يكون
فقيها باعتبار تذكره لها كما يلزم ان لا يكون فقيها على الاول باعتبار خصوص احد
الامرين ولا غرو في التزام ذلك واذ تبين لك الحال في الجزئين الماديين فنبحث
عن الجزء الثالث اعني الجزء الصوري فنقول اولا قد ذكروا ان اضافة اسم المعنى تدل
على اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار الصفة التي يدل عليها وارادوا باسم المعنى
المعنى المصطلح عليه عند النحاة اعني ما دل على معنى قائم بغيره فان هذا هو المفهوم من
من اطلاقهم في مثل المقام فيتناول المصدر والصفة وزعم المحقق الشريف ان المراد
به ما دل على شيء باعتبار معنى وحاصله المشتق وما في معناه ورد على من فسره بالمعنى
الاول بانه متناول للمصدر ولا يدل اضافته على الاختصاص باعتبار المعنى الذي

عني بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة الدق مثلا الى الثوب لا يفيد الاختصاص
باعتبار الدق بل باعتبار التعلق وهو خارج عن مدلوله بخلاف اضافة الكاتب الى
القاضي فانها تفيد الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو مما دل عليه المضاف وفيه نظر
لانه ان اعتبر الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظاهر من اطلاق الاختصاص صح دخول
المصادر في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق والا لم يستقم اعتبار الاختصاص
في المشتقات ايضا اذ لا معنى لاختصاص الكاتبية بزيد توخذ باعتبار الوجود وانما اعتبروا
قيد الاعتبار تنبيها على ان الاختصاص المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصفة
الماخوذة في المضاف فان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من حيث
المكتوبية دون الملموسية والمنظورية ونحوهما وهنا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكروا
من ان اضافة اسم العين تدل على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطلقا اي لا باعتبار
صفة داخلة في المضاف وان كان الاختصاص يستلزم ان يكون باعتبار بعض صفاته
كما في قولك دار زيد فانه يفيد اختصاص الدار بزيد باعتبار المالكية او السكنى لكن
هاتان الصفتان خارجتان عن مفهوم الدار ثم هل تستند هذه الدلالة الى الوضع
او الى ظهور الاضافة عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني وعلى الذي يظهر من كلماتهم
هو الاول اذا عرفت هذا فان الاصول هنا اما من الاصل بمعنى المبني عليه الشيء كما هو معناه
اللغوي او بمعنى الدليل كما هو معناه الاصطلاحي وعلى التقديرين فهي من اسماء المعاني
فيفيد اضافتها الى الفقه اختصاصها به من حيث كونها دليلا او مبنيا عليها فمعنى
اصول الفقه الادلة المخصوصة بالفقه او الامور التي يبتني عليها الفقه فقط وبهذا الاعتبار
يخرج مثل النحو والصرف والمنطق مما يبتني عليه الفقه ويعد من ادلته لعدم اختصاصها به
في ذلك كذا قالوا وفيه نظر لان كثيرا من مسائل هذا العلم مما يستدل بها في علمي اصول
الدين والاخلاق بل قد يستدل بها في غيره فكيف يتم دعوى الاختصاص اللهم الا ان يقال انما

كان

كان لعلم الفقه مزيد حاجة الى هذا العلم بل هو الغرض الداعي الى تدوينه نزل
ذلك منزلة الاختصاص تسامحا وعبر عنه بالاضافة الظاهرة في الاختصاص توسعا
وربما يخرج ما عدا هذا العلم عن الحد معللا بان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا
قريبا لانه المتبادر فيختص بمسائل الفن وفيه تحكم ظاهر ولك ان تفسر الاصول بمعنى
القواعد وان لم اقف على من يذكره فان مسائل هذا الفن قواعد للفقه ثم الكلام
في الاضافة والاختصاص ما مر وعندي ان حملها عليها اوفق بالمقام لسلامته عن
اكثر الاشكالات الاتية وكانهم تركوه نظرا الى ظهور الاضافة في البيانية فيلزم
على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالات ينبغي التنبيه عليها الاول ان الاصول
ان فسرت بالادلة لم تتناول جميع مسائل الفن كمباحث الاجتهاد وان فسرت بالمبني
عليها دخل فيها علم الرجال لابتناء الفقه عليه ايضا الثاني ان اصول الفقه بالمعنى الاضافي
يتناول موضوع هذا الفن اعني الادلة الاربعة بكل من التفسيرين لابتناء الفقه عليها
وكونها ادلة له وقد تقرر في محله ان موضوع كل علم خارج عنه لا يقال قيد الاجمال
ملحوظ في الاصول فيخرج عنها تلك الادلة لكونها تفصيلية لانا نقول هذا مما
لا شاهد عليه من اللفظ فلا يلتفت اليه وما استند اليه بعضهم من ان التفصيل ماخوذ
في حد المضاف اليه وليس مستند التفصيل الا الادلة الاجمالية ممنوع بان تفاصيل الفقه
كما تستند الى الادلة الاجمالية كذلك تستند الى الادلة التفصيلية بلا فرق ومجرد اخذ
الثاني في حده مما لا يصلح قرينة على ارادة الاول مما اضيف اليه مع ان من الادلة الاربعة
ما هي ادلة اجمالية فيلزم دخولها فيه على التاويل المذكور الثالث ان معناه
الاضافي لا ينطبق على معناه العلمي لان الاول علم ما هو نفس المسائل والثاني على ما
سياتي هو العلم بها والعلم بالشيء يغاير الشيء ولو بحسب الاعتبار وقد اجيب عنه
بتقدير مضاف في الاول اي علم اصول الفقه وفيه تعسف اذ المقصود مطابقة معنى هذا

الاسم باعتبار الاضافة لمعناه باعتبار العلمية واعتبار التقدير محل بذلك فالوجدان يجاب بان هذا الاسم كسائر اسماء العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل وأخرى بازاء العلم بها على ما يرشد اليه تتبع موارد استعماله ومعناه الاضافي منطبق على معناه العلمي بالاعتبار الاول ولا حاجة الى التقدير المذكور وهذا ملخص القول في معناه الاضافي

واما معناه العلمي وهو المراد به هنا فالظاهر انه لاحق للمضاف مقيدا بما اضيف اليه كما يتفق في بعض الالفاظ المضافة كماء العنب وماء الرمان مع احتمال ان يكون لاحقا للمجموع المركب كما هو الظاهر وعليه ينظر وصفنا له بالافرادي في مبدإ التعريف وكيف كان فقد ذكروا له تعريفات عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس او بمنزلته على ما مر والمراد به اما الملكة او الادراك او التصديق اليقيني بحمل القواعد على القواعد الظاهرية او الاعم منه ومن الظني اعني مطلق الاعتقاد بحملها على الواقعية والكل محتمل ويعرف وجهها بالمقايسة الى ما مر والمراد بالقواعد القضايا الكلية فيخرج بالتقييد بها العلم بغيرها من القضايا الشخصية وغير القضايا من التصورات مطلقا وفسره بعضهم بالامور الكلية فتشمل القضايا وغيرها وهو بعيد لعدم مساعدة الاستعمال عليه واذا فسر العلم بغير الملكة ينبغي ان يحمل اللام فيها على الاستغراق العرفي لئلا يرد النقض بما لو جهل الاصولي بعض المسائل النادرة ويخرج بهذا القيد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة الى الفرعية العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط كالكلام او لاستنباط غير الاحكام كمباحث التصورات من علم المنطق فانها ممهدة لاستنباط التصورات النظرية من التصورات الضرورية ولو فسر القواعد بالامور الكلية خرج معها الحد ايضا او للاحكام الغير الشرعية كبعض العلوم الرياضية الممهدة لاستنباط الاحكام النجومية او الشرعية الغير الفرعية كبعض قواعد الكلام المعربة لاستنباط بعض مباحث

الاصول

الاصول كقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وقبح الكذب فانهما ممهدان للعلم بصدق الرسول وامتناع الخلف في مواعيده تعالى وبقولنا عن ادلتها التفصيلية متعلق بالاستنباط عند بعضهم انه لا حاجة اليه بعد انحصار طرق الاستنباط فيها وفيه ان الاحكام الشرعية قد تستنبط من الادلة الاجمالية كما في حق المقلد فلو ترك القيد لدخل فيه مباحث التقليد ومتصر جواز وعدمه وانه انما يدرك اسطرادا او يؤيده خروجه عن معناه الاضافي اللهم الا ان يمنع صدق الاستنباط عليه ثم على طرد الحد اشكالات الاول انه يتناول النحو والصرف وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام وجوابه ان اللام للاختصاص فيخرج تلك العلوم لانها ليست ممهدة لخصوص ذلك نعم يتجه الاشكال على حد من قال انه العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية والاعتذار عنه بان الوصف يفيد الاختصاص مما لا يصغى اليه ثم الكلام في الاختصاص ما مر الثاني ان جميع القواعد الفقهية داخلة في الحد اذ يستنبط منها احكام فروع كثيرة لا يقال مفاد الحد ان مجموع تلك الاحكام مستنبطة عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل القواعد الفقهية في تلك القواعد الممهدة والا لكان المستنبط من بعض تلك الاحكام لانا نقول غاية ما في الباب ان تكون تلك القواعد داخلة في الجميع ولا باس به مع اختلاف الاعتبارين وهذا الاشكال ظاهر الورود على التعريف الثاني ويحتاج في توجيهه على التعريف الاول الى نوع تعسف والجواب ان تلك القواعد ليست ممهدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لانفسها واستنباط الفروع منها مما لا ينافيه الثالث ان الحد صادق على علمه تعالى وعلم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام بتلك القواعد مع ان شيئا منها لا يسمى في العرف اصولا لا لعدم صدق وصف الاصولي هنا اذ ويمكن دفعه بالتي لم يحمل العلم على الملائكة الناشئة عن الممارسة مع انه على تقدير حمله على الادراك فالظاهر منه العلم الحصولي فلا يتوجه النقض بالاول فلو اريد بالاستنباط استنباط العالم بها انتفع

القول في موضوع

النقض بجميع موارده القول في موضوعه موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوا[رضه]
الذاتية والمراد بالعرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته اي لا بواسطة في العروض سواء
احتاج الى واسطة في الثبوت فلو الى مباين اعم اولا اما الاول فكالاحوال الاعرابية
الطارية على الكلمة والكلام بواسطة الوضع وهو امر مباين للفظ وان كان له نوع
تعلق به واعم بحسب الوجود لتحققه في النقوش وغيرها ايضا وكالاحكام الشرعية
الطارية على افعال المكلفين باعتبار وعلى الادلة باعتبار بواسطة جعل الشارع و
خطابه وهو امر مباين للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بهما واعم من كل منهما
لتحققه في الاخرى واما الثاني فكالحاجة اللاحقة للممكن المبحوث عنها في فن المعقول
فانه يتصف بها من حيث الذات على ما هو التحقيق وكالاحوال الطارية على الاشكال
كمعادلة زوايا المثلث لقائمتين المبحوث عنها في علم الهندسة فان لحوق تلك الاحوال
لموضوعاتها مستندة الى ذواتها وكذلك الاحوال اللاحقة للعدد المبحوث عنها في علم
الحساب واما ما يعرض للشيء بواسطة في العروض فقط ويعبر عنه بالعرض القريب كالسرعة
والشدة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون موضوعه
ذلك الشيء بل في علم يكون موضوعه ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما تكون
لاحقة له وان لحقت غيره بواسطته نعم قد يكون موضوع العلم عبارة عن عدة امور نزلت
منزلة امر واحد لما بينها من الارتباط والمناسبة من حيث الغاية كموضوع هذا العلم
في وجه فيبحث عن كل بحسب ما يعرض له بدون واسطة في العروض وان عرض للآخر
بالواسطة او لم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه فيه بهذا الاعتبار هذا ما يساعد عليه
النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض
للشيء لذاته او لامر يساويه وان ما يعرض للشيء بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة
للماء بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان باعتبار جزئه الاعم

وهو الحيوان او اخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة
التي لا يبحث عنها في العلم اقول ان ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشيء
لذاته او لامر يساويه ان يكون العارض عارضا لنفس الذات او لامر يساويها اي بلا
واسطة غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعدة كلماتهم عليه كما يظهر من عدهم
لما لا يبحث عنه في العلم ولمثلتهم لها مردود بما عرفت من ان مباحث العلم لا تكون
الا من القسم الاول اعني العوارض اللاحقة لذات الموضوع دون ما يعرض له
بواسطة امر ولو مساو فانه ليس في الحقيقة من عوارض الموضوع بل من عوارض
ما يساويه فاللازم ان يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المساوي وان
ارادوا ان يكون العروض معلولا للذات او الامر المساوي كالقوى وجهة اللاحقة للاربعة
المستندة الى ذاتها وكقوة الضحك المستندة الى قوة التعجب المساوية للانسان
فهو فاسد اما اولا فلانه بظاهره يوجب ان يكون كل مبحث من مباحث العلم
متناولا لجميع جزئيات موضوعه لامتناع تخلف المعلول عن العلة وهذا مما
لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم واما ثانيا فلان العوارض المحمولة في كثير من العلوم
انما تلحق لموضوعاتها بواسطة امور مباينة كما في علم اللغة والنحو والصرف وتوابعها
وعلم الفقه والاصول الا ترى ان اختصاص كل لفظ بالدلالة على معنى واختصاص
كل معرب بنوع من الاعراب واختصاص كل صيغة بمادة انما يلحق الالفاظ بواسطة
وضع الواضع وتخصيصه وهو امر مباين لها وكذلك انما تعرض الاحكام لفعل
المكلف وتعرض الحجية للكتاب والسنة مثلا بواسطة حكم الشارع ووضعه وهو امر
مباين لها واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان لواحق الشيء لا تستند الى ما يباينه
وتعسف في عروض الحرارة على الماء بواسطة النار بانها غير مستندة الى نفس النار
بل الى مماستها وهي من عوارض الماء فليس مما يصغى اليه ومنشاؤه عدم الفرق بين

المقتضي والشرط هذا فان قلت ليس موضوع النحو مطلق الكلمة والكلام بل هما من حيث الا
عراب والبناء وكذلك ليس موضوع الفقه مطلق افعال المكلفين بل هي من حيث الاقتضاء
والتخيير مثلا فالاحكام اللاحقة لها بهذا الاعتبار بالذات وعلى قياسه الكلام في موضوع
سائر العلوم قلت ان اردت ان الموضوع نفس الحيثية فخطاء او المركب فكذلك
او بشرط الحيثية فلا يلزم منه ان يكون اللحوق مستندا الى المشروط واما ما اشتهر
من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فمما
لم نقف له على وجه لان موضوع احد العلمين ان تميز بنفسه عن موضوع الاخر فالتمايز
بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى اعتبار الحيثية وان اشترك فاعتبارها
لا يوجب التمايز الا ترى ان اللفظ العربي الذي هو موضوع لعلوم العربية اذا اخذ
من حيث الاعراب والبناء مثلا كما هو المعروف في الكتب النحوية لم يوجب اختصاصه
بعلم النحو لانه حال تقييده بهذا الاعتبار يعرض له ايضا احوال الابنية ويلحقه
احكام الفصاحة والبلاغة وغيرها لظهور ان لا منافاة بينها فيصح ان يقع مقيدا بهذه
الحيثية موضوعا لتلك العلوم وكذا اذا اعتبر مقيدا بسائر الحيثيات وان اعتبرت
الحيثية تعليلية لم يستقم المعنى كما لا يخفى فالتحقيق في المقام ان يقال تمايز العلوم
اما بتمايز الموضوعات كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما عن علم الفقه او بتمايز
حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف وتمايزهما عن علم المعاني فان هذه العلوم
وان اشتركت في كونها باحثة عن احوال اللفظ العربي الا ان البحث في الاول من جهة
الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث الابنية وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة
فهم وان اصابوا في اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطئوا في اخذها قيدا للموضوع
والصواب اخذها قيدا للبحث وهي عند التحقيق عنوان اجمالي للمسائل التي تقرر في العلم
ولك ان تتعسف في كلماتهم بحيث ترجع الى ما ذكرناه اذا تقرر هذا فنقول لما كان

البحث

البحث في هذا العلم عن الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعن
الاجتهاد وعن التعادل والتراجيح من حيث استنباط الاحكام الشرعية منها نظر بعضهم
الى ظاهر ذلك فجعل موضوعه هذه الامور الثلثة وبعضهم ادرج الثالث في الاول نظرا
الى ان البحث عن التعادل والتراجيح راجع في الحقيقة الى البحث عن دلالة الادلة وتعيين
ما هو الحجة منها عند التعارض وذهب بعض المحققين الى ان موضوعه الادلة الاربعة
وان سائر المباحث راجعة الى بيان احوالها وذلك لان البحث عن الادلة اما من حيث
دلالتها في نفسها وهو الامر الاول او من حيث دلالتها باعتبار التعارض وهو الامر الثالث
او من حيث الاستنباط وهو الامر الثاني وهذا اولى بالضبط الا ان ارجاع مباحث
الاجتهاد الى بيان احوال الادلة لا يخلو من تعسف واما التقليد فمباحثه خارجة عن
مباحث الفن وانما التعرض لذكره استطرادا كما مر ولو جعلنا ذكرها فيه بالاصالة
امكن ادراجه في الاجتهاد على التغليب فان قلت اكثر مسائل الفن باحثة عن احوال
غير الادلة كمباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وكالمباحث التي
يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد وكالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجية
القياس والاستحسان اما القسم الاول فلان مباحثها عامة لعموم مباحث النحو
والصرف واللغة ولا اختصاص لها بالادلة واما القسم الثاني فلان البحث فيها ليس عن
الادلة اذ كونها ادلة انما تعرف بتلك المباحث واما القسم الثالث فلان البحث
فيها ليس عن الدليل بل عما ليس بدليل قلت اما المباحث الاولى فانما يبحث عنها باعتبار
وقوعها في الكتاب والسنة فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الامور
بل المقيد منها بالوقوع في الكتاب والسنة ولا يقدح في ذلك بيانهم للوضع اللغوي
والعرفي اذ المقصود بيان مداليل تلك الالفاظ باي وجه كان لا يقال يجوز ان
يكون بحثهم في الفن عن هذه الامور عن مطلقها فلا يلزم الاشكال لان مطلقها

جزء من الكتاب والسنة كما ان المقيد منهما جزء منهما او لان المطلق جزء من الموضوع
فيكون المطلق ايضا جزء منه لان جزء الجزء جزء وقد علم ان موضوع مسائل الفن قد يكون
بعض اجزاء الموضوع لانا نقول انما يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع وجزئياته من
حيث كونهما اجزاء او جزئيات له ليصح رجوع تلك المباحث الى البحث عن الموضوع
ومن هنا يتبين ان بحث علماء المعاني مثلا عن وضع الامر والنهي يباين بحث
علماء الاصول عنه من حيث تباين الموضوعين لان علماء المعاني يبحثون عن الامر
والنهي المطلقين والاصولي انما يبحث عنهما من حيث كونهما مقيدين وان اهملوا هم
التصريح بالحيثية تعويلا على الظهور وعلى هذا القياس بحثهم عن ادوات العموم والمفاهيم
ومما اشرنا لك فان المطلق الماخوذ بوصف الاطلاق يغاير المقيد الماخوذ بوصف
تقييده وان كان هناك تمايز باعتبار تمايز حيثية البحث ايضا وبعد اعتبار الحيثية
المذكورة فيما يرجع الموضوع في تلك المباحث الى ما ذكرناه ثم كون الامور المذكورة
جزء من الكتاب والسنة انما يصح اذا جعل الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المدلول
عليها بما بين الدفتين والسنة عبارة عن مجموع الاخبار المنقولة واما اذا جعل
الكتاب عبارة عن القول المنزل للاعجاز والسنة عبارة عن قول المعصوم او ما قام
مقامه كانت تلك الامور جزئيات له قطعا واما ما ذكر من ان المطلق جزء من
المقيد فليس بسديد بل التحقيق انه نفسه وان غايره في وصف اعتبار التقييد معه
وعدمه نعم لو اعتبر القيد جزءا من المقيد كان جزءا منه كما ذكر هنا واما بحثهم عن
حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الادلة لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع
وصف كونها ادلة فكونها ادلة من احوالها اللاحقة لها فينبغي ان يبحث عنها ايضا
ولما بحثهم عن علم حجية القياس والاستحسان ونحوهما فيمكن ان يلتزم بانه استطرادي
تتميما للمباحث او يقال المقصود من نفي كونها ادلة بيان انحصار الادلة في البواقي

فيرجع

فيرجع الى البحث عن احوالها وان المراد بالادلة ما يكون دليلا ولو عند البعض او
ما يحتمل عند علماء الاسلام ولو بعضهم ان يكون دليلا فيدخل فيها وفيه تعسف فان
قيل المسائل التي تذكر في الادلة العقلية هي بنفسها ادلة عقلية فيلزم ان يكون
الموضوع من المسائل قلنا الدليل العقلي عبارة عن المفردات العقلية كالاستصحاب
واصل البراءة والمسائل عبارة عن اثبات حجيتها ووجوب العمل بها فالتعدد واضح القول
في المبادي اللغوية تقسيم اللفظ الموضوع اما ان يتحد فيه الاعتباران او لا وعلى التقديرين
اما ان يتحد المعنى الموضوع له او لا فان اتحد اللفظ وتعدد المعنى فان تعدد الوضع فمشترك
ان كانت الاوضاع ابتدائية بان لم يلاحظ في بعضها مناسبة للاخر ولا عدمها والا فان
لوحظ في الثاني مناسبة للاول فمنقول والا فمرتجل وقد يترك القيد الاخير في حد المشترك
فيتناول المرتجل وقد يقتصر فيه على مجرد تعدد الوضع فيتناول المنقول ايضا وهذا
اقرب الى الاعتبار الا ان المعروف هو الاول وان لم يتعدد الوضع فالوضع عام والموضوع
له خاص وان تعدد اللفظ واتحد المعنى وكانت الدلالة من جهة واحدة فالالفاظ
مترادفة وان تعددا فمتباينة ثم اللفظ ان لم يقبل نفس تصور معناه الشركة فجزئي
والا فكلي متواطئ ان تساوت فيه الافراد والا فمشكك والتواطؤ والتشكيك يعتبران
تارة بالقياس الى صدق المعنى وتحققه واخرى بالقياس الى الدلالة وصدق
اللفظ ومرجع التشكيك في الاول الى الاختلاف في الشدة والضعف ويقابله
التواطؤ بالاعتبار الاول ويستند في الثاني تارة الى الاختلاف في الشهرة السابق
لكنه لا يطرد في موارده فانه لا ينصرف اطلاق السواد والبياض عرفا الى اشد
افراده واخرى الى غيره كالاختلاف في الاشهرية والاكملية والاوفقية بالارادة
ولو بحسب مقام التخاطب ويقابله التواطؤ بالاعتبار الثاني فاتضح ان
النسبة بين الاعتبارين عموم من وجه والاوفق بمباحث الالفاظ هو الثاني

ثم اللفظ ان استعمل فيما وضع له ولوحظ من حيث انه كذلك فحقيقة والا فان
كان لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى ما ينسب اليه واضعها من حيث انه و
ضعها ان لغة فلغوية او عرفا فعرفية عامة او خاصة شرعية او غيرها وانما اعتبر الـ
حيثية احترازا عما لو وضع المتكلم الفقيه مثلا لفظا في الكلام او الفقه فانه بعد
الاستعمال لا يعد حقيقة فقهية على الاول ولا كلامية على الثاني لانتفاء الحيثية
وان حصلت النسبة وما يقال من ان الحقيقة تنسب الى واضعها فضعفه يعرف
مما ذكرناه وكذلك المجاز ينسب الى ما تنسب اليه حقيقته واعلم ان التقسيم الى الكلي
والجزئي انما يلحق اللفظ باعتبار اتصاف نفس معناه المطابقي في الذهن بقبول الصدق
كثيرين وعدمه وظاهر ان الاتصاف به كذلك يقتضي كون المعنى بحيث يمكن ملاحظة
العقل اياه بنفسه وهذا انما يجري في الاسماء التي تستقل بالدلالة على معانيها المطابقية
دون الحروف لان معاني مداليلها معان آلية يمتنع ملاحظة العقل اياها بنفسها و
ان امكن ملاحظتها بوجه فصحة وصفها بالخصوصية والجزئية بهذا الاعتبار كما
سيأتي في تقسيم الوضع وغيره لا ينافي ذلك ودون الافعال لاشتمالها على النسبة
الاسنادية التي هي معنى حرفي ولهذا يمتنع الحمل عليها ودون الاسماء التي تتضمن معنى
الحرف كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات في اظهر الوجهين فان اسماء الاشارة
موضوعة للذات المشار اليها وهو معنى ملحوظ في نفسه سواء اعتبر امرا عاما او خاصا
مع الاشارة الحسية الملحوظة الة لتعرف حال المشار اليه وكذلك الضمائر موضوعة
للغائب او المخاطب او المتكلم مع صفة الغيبة او الخطاب او التكلم الماخوذة باعتبار
كونها آلة لتعرف حال موصوفها وكذلك الموصولات تتضمن الاشارة الى مداليلها
المتعينة بصلاتها وهو معنى حرفي كما مر ويحتمل بعيدا ان يكون التقييد المذكور معتبرا
في وضعها على ان يكون خارجا من معانيها المطابقية مشخصا لها فتدخل في التقسيم

المذكور

١٨

المذكور ويكون دلالتها على تلك الاحوال بالالتزام وح فتكون من متحد المعنى لخروج
القيد والتقييد عنه وان اعتبر اقيد وما اشتهر بين النحاة من تعليل البناء فيها
بتضمنها معاني الحروف او بالافتقار فانما يستند الى الوجه الاول وهو الظاهر من
موارد الاستعمال هذا اذا قلنا بان معاني الحروف معان آلية كما هو التحقيق و
اما اذا قلنا بانها معان مستقلة فلا وجه لعدم طرد التقسيم اليها كما هو المعروف بينهم
هذا وقد يقال في الاسماء المذكورة ما حاصله انا ان قلنا بانها موضوعة بالوضع
العام لمعان خاصة اشبهت الحروف من حيث مناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان لا
تتصف بالكلية والجزئية وانما يتصف بها كل واحد من مواردها الخاصة وان
قلنا بان الموضوع له فيها ايضا عام فهو داخل في الكلي وفيه نظر فان مشابهتها للحروف
في كونها موضوعة للخصوصيات لا توجب خروجها عن التقسيم اذ ليس المانع من دخول
الحروف فيه كونها موضوعة لمعان خاصة كيف والجزئيات باسرها موضوعة لمعان
خاصة مع انها داخلة في التقسيم بل كونها موضوعة لمعان آلية غير مستقلة كما عرفت
ثم قوله وانما المتصف هو كل واحد من الموارد مبني في مبعد السابق اذ ليس على ظاهر كلامه
لتلك الالفاظ عند اصحاب هذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فاتصافها
بالجزئية يوجب اتصاف الفاظها بها فان هذا التقسيم عندهم لاحق للفظ باعتبار
ما يعرض لمعناه ولما الانقسام الى الحقيقة والمجاز والمشترك والمترادف و
المنقول وغير ذلك فمشترك بين الكل اذ لا يستدعي شيء منها كون المعنى ملحوظا
في نفسه نعم حيث يبتني صحة المجاز على العلاقة وهي انما يمكن مراعاتها في
المعاني الحرفية اذا اعتبرت على الاستقلال لا جرم يكون التجوز فيها تبعيا
لتبعيتها لمعانيها الاسمية كما في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا والعداوة المترتبة
على الالتقاط منزلة العلة الغائية الباعثة على الالتقاط اعني المحبة والتبني

ارجو اليها

قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكذلك الافعال اذا تجوز
فيها باعتبار معانيها الحدثية فانها تتبع مراعات العلاقة بالنسبة الى معانيها
المصدرية فيكون التجوز فيها ايضا تبعيا كما في قولك قتل زيد عمروا اذا اريد به الضرب
الشديد واما باعتبار معانيها الهيئية فهي بمنزلة الحروف وقس على ذلك بقية
المشتقات وقد توهم بعض اهل البيان ان التجوز في الافعال والحروف تابع للتجوز
في متعلقاتها كالفاعل في قولك نطقت الحال بكذا ونحو ذلك لانه لما شبه الحال بالا
نسان اثبت لها بعض لوازمه وهو النطق وكالمجرور في الاية السابقة فانه لما شبه
العداوة والحزن بالمحبة والتبني اثبت لها بعض لوازمهما من العلية للالتقاط ومنشأ
هذا التوهم عدم الفرق بين التصرف في معاني الافعال والحروف وبين التصرف في متعلقا
تها مع ان التصرف فيها لا يوجب التجوز كما سننبه عليه في الاستعارة بالكناية وبالجملة
فنحن لا نتحاشى عن جواز ما ذكره لكن نمنع قصر وجوه التصرف عليه هذا واما ما يقال
من ان الاعلام الشخصية لا تتصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهره فاسد فقد يؤول بان
المراد لا تتصف بالحقيقة والمجاز اللغويين اي المختصين بلغة دون اخرى لئلا يلزم الا
شكال في تقسيمها الى لغوي وعرفي وانما لم تختص الاعلام بلغة لعدم تغيرها باختلافها
واعلم ان الحروف حيث كانت موضوعة بازاء المفاهيم الملحوظة بها حال ما تعلقت به
لا جرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة مقيدة لتعلقاتها الخاصة وتلك المعاني
وان كانت في حد انفسها كلية الا ان اعتبار تقيدها باللحاظ على الوجه الذي سبق يصيرها
شخصية ممتنعة الصدق على الافراد المتكثرة فان المهية متى اعتبرت بشرط التقييد بالوجود
الذهني وهو المراد باللحاظ او بالوجود الخارجي خرجت عن كونها كلية لا محالة فانها من
صفات المهية الموجودة في الذهن بعد تجريد النظر عن وجودها فيه ولا يلزم مما قررنا
ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى نظرا الى تعددها بتعدد ما يعتبر بها

من اللحاظ

من اللحاظ لان المسمى نفس المفهوم وهو لا يختلف في موارده وان تعدد القيد المعتبر
في لحوق الوضع له فانه شرط خارج عن المسمى وليس بنظر داخل فيه ونحو عند التحقيق
موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود الذهني اللاحق من غير ان يكون
القيد او التقييد داخلا فيكون مدلولها جزئيات حقيقية متحدة في مواردها
ذاتا ومتعددة تقييدا وقيدا نعم لو قلنا بان التقييد داخل فيما يعتبر مقيدا كما يلوح
من بعضهم لزم ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى
ومتعدد الحقيقة لكنه بمعزل عن التحقيق لا يقال على هذا البيان لا يستقيم التقسيم بالنسبة
الى الاسم ايضا اذ لا يصح وصف الاسماء الموضوعة بازاء معان كلية بالكلية لانها انما يكون
اسماء باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال والمفاهيم الكلية اذا اخذت باعتبار
كونها ملحوظة ~~اذا اخذت باعتبار~~ وموجودة في الذهن كانت جزئيات فان الكلية
انما تعرض المفاهيم اذا جرد النظر عن وجوداتها الذهنية وهي بهذا الاعتبار تخرج
عن كونها معان اسمية وان اعتبر عروض الكلية لها ولو عند تجريد النظر عن وجوداتها
الذهنية لزم جريان التقسيم في الحروف ايضا لانها اذا جردت عن وجوداتها الذ
هنية لتبعيتها صح وصفها بالكلية كالاسماء لانا نقول الاسماء المستقلة في مدلولها موضوعة
بازاء معانيها من غير اعتبار لوجودها في الذهن فضلا عن اعتبار وجودها فيه على الاستقلال
فالمراد بقولنا معاني الاسماء مستقلة بالمفهومية انها مما يصح ملاحظتها من حيث
كونها معان لها على وجه الاستقلال لا ان تلك الملاحظة معتبرة فيها شطرا او شرطا
ولهذا يصح ملاحظتها على وجه التبعية والالية ايضا الا ترى ان الوجود والعدم قد يلاحظان
من حيث كونهما مفهومين موجودين في الذهن فيحكم عليهما بالمفهومية والموجودية
في الذهن وقد يلاحظان من حيث كونهما عنوانين لامرين خارجيين عن نفس مفهوميهما
فيحكم عليهما بامتناع الوجود في الذهن او الخارج مع انهما من نوع الاسم على التقديرين

وعلى هذا فيستقيم تقسيم ما استقل منها بالمفهومية الى القسمين دون ما لم يستقل
بها كالحروف بالبيان الذي سلف محصله الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما
وضعت له من حيث انها كذلك فبقيد الاستعمال خرجت الكلمة المجردة عن الاستعمال
فانها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا وبقولنا فيما وضعت له خرجت الكلمة المستعملة
في غير ما وضعت له وبقيد الحيثية خرج مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الدعاء
او اللغوي في الاركان فانه وان صدق عليها انها كلمة مستعملة فيما وضعت له بالوضع اللغوي
او الشرعي الا ان الاستعمال ليس من هذه الحيثية بل من حيث تحقق العلاقة بينها وبين
معناها الشرعي او اللغوي واهمل بعض قيد الحيثية واعتبر بدله قوله في اصطلاح به التخاطب
احترازا عما ذكر وهو لا يصح لطرد الحد بالنسبة الى اللفظ المشترك في اصطلاح واحد اذا كان
بين المعنيين علاقة التجوز كالامر عند من يجعله مشتركا بين الوجوب والندب لغة و
كالامكان في عرف اهل الميزان بناء على اشتراكه لفظا بين الامكان العام والخاص فانه
اذا استعمل كل منهما باعتبار احد معنييه في معناه الاخر مجازا صدق عليه الحد المذكور
مع خروجه عن المحدود والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة
فخرج بقيد الاستعمال ما مر وبقولنا في غير ما وضعت له الكلمة المستعملة فيما وضعت
له واللفظ المستعمل الغير الموضوع وان استعمل في مثله وبقولنا لعلاقة يخرج الغلط وان
اشتمل على علاقة لان المراد بها العلاقة المعتبرة وكذا يخرج به الموضوع اذا استعمل في مثله
بدون الوضع او اعتباره على ما سياتي بيانه فان الاستعمال ح وان كان لعلاقة لكن
لا العلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له كما هو المراد في الحد ويخرج ايضا مثل لفظ الصلوة
اذا استعملها المتشرع في الاركان المخصوصة فانها وان كانت مستعملة في غير ما وضعت
له بالنسبة الى الوضع اللغوي لكن ليس استعمالها لعلاقة وزاد بعضهم قوله مع قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له ليخرج الكناية وهذا ضعيف لما سنحققه من انها داخلة فيه

او في الحقيقة وليست قسما ثالثا واعلم ان اللام في الكلمة في الحدين ينبغي ان يحمل على
الاستغراق دون الجنس كما هو المتعارف في الحدود لان الحقيقة والمجاز عندهم متغايران
بالمورد لا بمجرد الاعتبار كما يشهد به تتبع كلماتهم وما يقال من ان التعريف انما يكون
بالجنس لا بالافراد فانما يسلم في الحدود الحقيقية دون اللفظية نعم على قول من جوز استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا مع بقائهما على وصفهما يكون التغاير عنده في المورد
المذكور اعتباريا فيحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في المجاز ايضا واما في غيره فالتغاير
عنده ايضا بحسب المورد ويمكن ان يجعل اللام فيهما للجنس ويراد بالاستعمال الا
ستعمال الواحد التام وكان هذا اظهر من الوجه السابق وقد تعرف الحقيقة و
المجاز باستعمال الكلمة على الوجه المذكور فيصح حمل اللام ح على الجنس فصل الوضع تعيين
اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فالتعيين جنس يشمل جميع التعيينات والمراد به هنا
ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرتجل ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع
التعييني وكما في المجاز على ما عليه الجمهور من انه معين بازاء معانيه المجازية بالتعيين
النوعي والتعيين من غير قصد كما في المنقولات بالغلبة ويسمى هذا النوع من الوضع
بالوضع التعيني وكما في المجاز ~~على حسب بعض الوجوه~~ على ما هو التحقيق عندنا من ان
تعيين اللفظ لمعناه يستلزم تعيينه لما يناسبه باحدى العلاقات وان لم يقصد
به ذلك وكذلك تعيين اللفظ لمثله على ما زعمه التفتازاني من ان دلالته غير
ناشئة عن وضع قصدي بل عن الاتفاق والاصطلاح واما على ما نراه من انها ناشئة
عن المناسبة الصورية بمعونة القرينة فليس فيه تعيين اصلا وخرج بتقييده باللفظ
تعيين غيره ولو للدلالة كالخطوط والنصب فانه ليس بالوضع المصطلح عليه والمراد
ما يتناول الحرف الواحد والهيئات كالحركة والسكون ولو بالتوسع في لفظ و
خرج بقولنا للدلالة على معنى تعيين اللفظ للتركيب كما في الحروف الهجائية في وجه

او للاستعمال على الدلالة لان المراد بالدلالة فيه قوة الدلالة اعني صيرورة اللفظ
بحيث يدل على المعنى عند الاستعمال لا الدلالة الفعلية فيختص بتعيين المستعمل اياه
عند الاستعمال ولا الاعم فيتناوله فيلزم عدم مطابقة الحد للمحدود على الاول و
دخول ما ليس منه فيه على الثاني وقولنا بنفسه احتراز عن المجاز فان فيه تعيينا
للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يقال من انه لا حاجة الى
القيد المذكور لان التعيين ظاهر في التعيين التفصيلي والذي في المجاز تعيين اجمالي
فليس بشيء لان المراد بالتعيين هنا معناه الاعم والا لخرجت الاوضاع النوعية
كوضع المشتق منه نعم يتجه ان يقال ليس التعيين في المجاز للدلالة لحصولها بالقرينة
كما في الغلط بل لصحة الاستعمال فلا حاجة الى القيد المذكور ويمكن دفعه بان اللفظ اذا
اطلق واقيم قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي كما في قولنا اسد يرمي تردد
بين المعاني التي لم يوضع بازائها اللفظ مما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة معتبرة
كالشجاع وبين غيره كالابخر والحساس والحيوان وغير ذلك فان لاحظنا تعيين
الواضع تعين عندنا ارادة المعنى الاول فصح ان التعيين في المجاز ايضا للدلالة وفيه نظر
لان التعيين يكون حينئذ لتعيين المراد لا للدلالة والاظهر ان يراد بالدلالة الدلالة
المعتبرة فيندفع الاشكال ولا يعترض على عكس الحد بالمشترك فان فهم المعنى منه يتوقف
على القرينة وبالحرف فانه معرف بما لا يدل على معنى في نفسه والجواب اما عن الاول
فبان فهم المعنى اعني ما وضع له اللفظ في المشترك لا يتوقف على القرينة ضرورة
ان العالم بالوضع ينتقل بسماعه الى معناه غاية الامر ان يتوقف تعيين
المراد منه على القرينة وهذا على زعم مبني على القول بان الدلالة لا تتوقف على
الارادة وسيأتي تفصيل الكلام فيه واما عن الثاني فبان الضمير في قولنا بنفسه
راجع الى اللفظ وفي قولهم في نفسه راجع الى المعنى وهم ارادوا بهذا القيد ان معنى

الحرف

الحرف ليس ثابتا في نفسه وملحوظا لذاته بل هو هو آلة لملاحظة حال غيره وهذا
المعنى لا ينافي ان يكون الدال نفس الحرف فانه وان اشترط في دلالته ذكر متعلقه
نظرا الى قصور معناه وعدم استقلال مفهومه لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلقه
بنفسه بخلاف المجاز فانه لا يدل على المعنى المجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بمعونة
القرينة وبالجملة فالقصور ثابت في المقامين الا انه في المجاز من حيث اللفظ فانه
لا يدل بنفسه وفي الحرف من حيث المعنى فلا ينافي دلالته بنفسه وبهذا يسقط ما اكثر
به التفتازاني من ان صحة الحد متوقفة على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلق في د
لالة الحرف هذا والتحقيق في الجواب ان دلالة الحرف على معناه انما تستدعي تصور
معنى متعلقه ولو اجمالا على ما سيأتي تحقيقه وهو مما يحصل في النفس بسماع الحرف مع العلم
بالوضع ولا حاجة الى ذكره في اللفظ فصح ان الحرف يدل على المعنى بنفسه اي من غير
حاجة الى الضميمة ولو توقف على تصور متعلقه ولو اجمالا لا ينافي ذلك لانه من قبيل اللوازم
البينة للمدلول ينتقل اليه عند تصور المعنى كما في الانتقال الى البصر عند الانتقال الى
مدلول العمى بخلاف المجاز فان مجرد لفظه لا يكفي في الدلالة ثم عندي على الحد اشكال
اخر وهو ان المراد بالتعيين فيه ان كان التعيين القصدي لم ينعكس لخروج وضع
المنقول بالغلبة منه وان كان الاعم كما ذكرنا لم يطرد لدخول تعين المجاز المشهور
بالشهرة فيه ولا سبيل الى اخراجه بان الشهرة قرينة عليه او بانه لولاها لم
يكن للفظ دلالة عليه لانا لا نعقل من القرينة الا ما يوجب تعين المعنى والوضع التعيني
ايضا كذلك مع انه لا فارق بين التعين الناشي من الشهرة في المنقول وبينه في المجاز
المشهور فادخال احدهما في الحد يوجب دخول الاخر فيه واختلال الدلالة
بتقدير عدمها لا ينافي كونها وضعا كيف والحال في جميع الاوضاع كذلك ويمكن
دفعه بالتزام عود الضمير في بنفسه الى التعيين دون اللفظ فيخرج التعيين

بان المراد بالدلالة الدلالة المعتبرة
كما مر وهو غير ناشئة هناك عن الشهرة
فلا دخل لها اوم

المذكور فانه لا يقتضي الدلالة بنفسه بل بضميمة الى خصوص الوضع السابق وبهذا
يظهر الفرق بينه وبين المنقول فانه لا مدخل في دلالته بتعينه على المعنى المنقول اليه
لملاحظة وضعه السابق بل يكفي مجرد تعينه الناشي من الغلبة وبهذا التوجيه يخرج سائر
انواع المجاز ايضا اذ لا يكفي في دلالتها مجرد تعيينها بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه
تعيين الحروف بالتوجيه السابق ويخرج به ايضا تعيين المستعمل اللفظ للدلالة فانه
لا يدل بمجرد تعيينه ذلك ولا حاجة الى ما تكلفناه سابقا في اخراجه وكذلك يخرج به
تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى فان مجرد ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة ولا يخرج على
الوجه السابق باخراجه فانه يصدق على تعيين الشيء للملزوم انه تعيين له للدلالة المقصود
منه بنفسه ومن هنا يظهر ان ارجاع الضمير الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما فعلوه
ثم اقول ويمكن تقرير الاشكال بوجه اخر بحيث لا يندفع عنه التوجيه
المذكور وذلك بان يقال ان ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين
فهو فاسد قطعا ضرورة ان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن وضعه وهو تعينه لا دلالة
له على المعنى كما يشير اليه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند
العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظاهر من التعليق وان ارادوا ان يدل مع
قطع النظر عما عدا ذلك التعيين فهو منقوض بمثل المجاز المشهور فانه لا حاجة في دلالته
على معناه المجازي بعد ملاحظة تعيينه المنحل الى تعيينين تعيين واضع المجاز او
واضع الحقيقة اياه بانه المحصل لصحة الاستعمال وتعيين لشهرته الى ملاحظة امر اخر فهو ايضا
تعيين للدلالة على المعنى بنفسه اذ لم يعتبر فيه ان يكون عن امر واحد وهذا الاشكال
متجه على البيان الاول ايضا ولا يجدي فيه الدفع السابق الا ان يتأتى ما ذكر
من حمل الدلالة على شانيتها فالاظهر عندي ان يعرف الوضع بانه تعيين اللفظ للمعنى
على وجه يصح الاستعمال من غير اعتماد على تعيين آخر فيخرج المجاز باشتراط الاعتماد

صحة

الان يرتكب التكليف المتقدم

اما في الجملة او ٣

المحصل للدلالة

صحة الاستعمال فيها على تعيين آخر والمنسبب ان تعيين المجاز بهذا الاعتبار
تاكون حيث يبتني في الاستعمال على ملاحظة الوضع السابق ملحوظا وكذلك
يخرج تعيين اللفظ للوضع او للاستعمال فانه لا مدخل له في الاستعمال ويدخل فيه المنقول
بالغلبة لان المراد بالتعيين ما يعم الغير القصدي وكذلك يدخل الحروف اما على التوجيه السابق
او مطلقا لان المراد عدم الاعتماد على تعيين اخر لتلك اللفظ فلا يقدح الاعتماد
على تعيين اخر لغيره نعم ربما يشكل ذلك نادرا في صورة الاشتراك بين معناه
ومعنى متعلقه حيث يحتاج ح الى ملاحظة وضعه الاخر الا ان يدفع باعتبار الحيثية
فتامل فيه ثم الواضع ان لاحظ في وضعه امرا جزئيا حقيقيا كان الموضوع له ايضا جزئيا لا محالة
فيكون الوضع خاصا والمعنى خاصا كما في الاعلام الشخصية ومنهم من اجاز ان يكون
الموضوع له ح عاما كما لو شاهدنا حيوانا فتوصلنا به الى وضع اللفظ بازاء نوعه وفيه
ان الملحوظ في الوضع ح انما هو الكلي المنتزع من الجزئي دون نفس الجزئي والوضع ايضا بازائه
فيكون من القسم الاتي وان لاحظ امرا كليا فالوضع عام وح فان وضع اللفظ بازائه ايضا
فالموضوع له عام كما في اسماء الاجناس وان وضع بازاء جزئياته الحقيقية او الاضافية
فالموضوع له خاص كما في اعلام الاجناس بناء على انها موضوعة للاجناس من حيث تعينها
الذهنية وكما في الحروف واسماء الاشارة والضمائر والموصولات وغيرها مما تضمن
معاني الحروف فان التحقيق ان الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلية ووضعها
بازائها باعتبار كونها الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة فلاحظ في وضع
من مثلا مفهوم الابتداء المطلق ووضعها بازائه باعتبار كونه الة ومرآة لملاحظة حال
متعلقاته الخاصة من البصرة والكوفة وغيرهما فيكون مداليلها خاصة لا محالة و
كذلك لاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم المشار اليه ووضعها بازاء ذاته بضميمة
الاشارة الخارجية الملحوظة الة ومرآة لتعرف حال الذات فيكون معانيها جزئيات

في صحته ٣

لا محالة

لا يحاله لوضوح ان المعينات الذات مع تشخص لاحق لها كانت جزئية مع احتمال ان يكون
قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من جزئياتها
الماخوذة التي هي آلات الملاحظة حال متعلقاتها ولاحظ في وضع اسماء الاشارة
مفهوم الذات المشار اليها ووضعها بازاء كل جزئي من خصوصيات الذات مع الاشارة
الماخوذة التي هي آلة التعرف حال تلك الذات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين
ان الخصوصية ماخوذة في احدهما باعتبارين وفي الاخر باعتبار واحد وهو اقرب
لسلامته عن اعتبار الة لآلة هذا على ما هو المختار بين فاما الجماعة من المحققين لان المتبادر
منها ليس الا المعاني الخاصة وانها لا تستعمل الا فيها ومنهم من انكر ذلك وجعل الوضع في
تلك الالفاظ بازاء معانيها الكلية واشتهرت حكاية هذا القول عن المتقدمين و
استدلوا لهم بان اهل اللغة نصوا على ذلك حيث قالوا انا للمتكلم ومن للابتداء الى
غير ذلك وان احدا لم يذكر تلك الالفاظ في متكثر المعنى حيث حصروها في المشترك والحقيقة
والمجاز والمنقول والمرتجل وهي ليست باحدها وان وضعها للجزئيات يقتضي اوضاعا
غير متناهية وهو محال والجواب اما عن الاول فبان ما وقع في عباراتهم لبيان مدلول
هذه الكلمات من لفظ المتكلم والابتداء ونظائرهما يحمل على ما مر للقطع بانها لم تستعمل
في تلك المعاني قط وما يقال من انها وضعت للمفاهيم الكلية ثم استعملت في الجزئيات
بقرائن مقامية او مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه خاص
مدفوع بانه لو تم ذلك لوجد فيه خصائص المجاز من الانتقال الى معانيها الجزئية بعد
الانتقال الى معانيها الكلية وملاحظة العلاقة والقرينة ولو اجمالا وليس الامر فيها
كذلك قطعا مع انها لو كانت حقائق في تلك المفاهيم لجاز ان تستعمل فيها على الحقيقة
وفساد التالي يقتضي بفساد المقدم وما قيل من ان ذلك المنع من قبل الواضع فمما لا يقبله
الاعتبار الصحيح واما عن الثاني فبان عدم ذكرهم اياها في متكثر المعنى مبني على طريقة

المتقدمين

المتقدمين حيث لم يثبتوا هذا القسم فتبعهم المتاخرون في التقسيم تسامحا منهم واما عن
الثالث فبان وضعها للجزئيات اجمالي فلا يلزم عدم تناهي الاوضاع ثم او لعل قائلا ان
يقول كون هذه الالفاظ حقائق في الخصوصيات انما يثبت به عموم الوضع بالمعنى المتقدم
اذا قلنا بان الواضع ليس هو الله جل شانه حيث انه ليس لغيره الاحاطة بجميع تلك
الخصوصيات على التفصيل وانما يحيط بها على الاجمال بملاحظة مفهوماتها الكلية فيلزم
منه عموم الوضع حيث ان الملحوظ فيه معنى عام والاجاز ان تكون موضوعة بازاء تلك
الخصوصيات ابتداء من غير ملاحظة لذلك المعنى العام فيه لاحاطة علمه تعالى بالجزئيات
كاحاطته بكلياتها فتكون تلك الالفاظ على حد الالفاظ المشتركة في كونها موضوعة
لاحادها وضعا ابتدائيا غاية ما في الباب ان يكون للاحاد التي تشترك فيها مع كثرتها
وخروجها عن قوة ضبطنا قدر جامع يمكننا معرفة ما يحتاج اليه منها بالرجوع اليه بخلاف
سائر المشتركات وهذا لا يصلح وجها لافرادها عن المشترك وجعلها قسيما له اسهاف
جوابه ان اختصاص افراد معنى عام بوضع اللفظ مع المراد بالنسبة اليها يوجب ملاحظته
في وضعه لها لظهور ان ليس ذلك مبنيا على مجرد الاتفاق وتبادرها منه من حيث كونها افرادا
له يوجب ان يكون الحيثية ماخوذة في مدلوله لا مجرد كونها ماخوذة في عنوان الوضع
فاذا ثبت ان مدلوله الافراد من حيث كونها افرادا للعام ثبت القسم المذكور سواء كانت
تلك الافراد ملحوظة عند الواضع تفصيلا او اجمالا وظهر الفرق بينه وبين المشترك فان
المشترك انما يوضع لمعانيه لا باعتبار معنى تشترك فيه وان فرض وضعه بازائها اجمالا بملاحظة
عنوان الا لكونه جهة معتبرة في المعنى لكل واحد من هذه المعاني ومن هنا يتوجه نقضا
على تعريف المشترك حيث اعتبر فيه تعدد الوضع ولا تعدد فيه هناك وحيث لم يثبت القسم
المذكور كان الامر بالقياس اليه سهلا ثم اعلم ان اللفظ الموضوع ان عين من حيث الخصوصية
فالوضع شخصي وهذا ظاهر والا فنوعي ومنه وضع اكثر صيغ المشتقات فان التحقيق

ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي كواحد الغائب المذكر المبني للفاعل من الماضي والمضارع
المجردين فان اختلاف هيئاتهما في المواد المختلفة مع عدم قدر جامع بين ما اتفق
منها فيها يوجب كونهما موضوعين بالوضع الشخصي وكون افعال السجايا موضوعة على
الضم على تقدير ثبوت الاطراد فيها لا يجري في غيرها وغاية ما في الباب ان يقال عين
الواضع مصادر كل باب ووضع كل واحد من كل جملة بهيئة معينة او وضع كل هيئة معينة
طارية على كل واحد من احاد كل جملة بازاء معان معينة فلو سمي مثل ذلك وضعا نوعيا فلا
مشاحة ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي كسائر صيغ الماضي والمضارع وجملة صيغ الامر
واسم الفاعل والمفعول فان التحقيق ان الواضع لاحظ كل نوع منها بما له قدر جامع بعنوان
كلي وهو ذلك القدر الجامع ووضع كل واحد من خصوصياتها الملحوظة تفصيلا او اجمالا
على ما مر بازاء معانيها المعهودة وعلى هذا فالمشتقات تدل على معانيها من الحدث والزمان
والنسبة او غيرها بوضع واحد شخصي او نوعي هذا ما يساعد عليه التحقيق والمعروف بينهم
ان مواد المشتقات اعني حروفها الاصلية موضوعة بالوضع الشخصي لمعانيها الحدثية وهيئاتها
موضوعة بالوضع النوعي للمعاني الزائدة عليها من الزمان والنسبة او غيرهما بمعنى انها موضوعة
كذلك في كل مادة للمعنى اللاحق لمعناها من حيث الخصوصية ويشكل بانهم ان ارادوا ان المواد
موضوعة بوضع المصادر فتوضيح الفساد لان هيئات المصادر معتبرة في وضعها لمعانيها قطعا
وان ارادوا انها موضوعة للمعاني الحدثية بوضع اخر مشروطا باقترانها باحدى الهيئات
المعتبرة لئلا يلزم جواز استعمالها بدونها فبعده بعده جدا كما لا يخفى على الانظار السليمة
مما لم نقف لهم فيه على دليل وغاية ما في الباب ان يقال لما كان كل من الفاظ المشتقات
ومعانيها تشتمل على جزئين يلزم ثبوت كل جزء من جزئي المعنى مدار ثبوت جزء
من جزئي اللفظ حصل هناك قدران مشتركان لفظا وقدران مشتركان معنى فالاولى ان
يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى ولانه لا ينبغي فهم

معاني

معاني المشتقات من ملاحظة كل من المادة والهيئة وتعيينهما لينتقل من ملاحظة المادة
الى بعض المعنى ومن ملاحظة الهيئة الى بعض اخر ولهذا قد يعرف احدهما وينكر الاخرى فينتقل
الى احد جزئي المعنى دون الاخر فلو كان المجموع عن سح المجموع موضوعا بوضع واحد لحصل التفكيك
في الفهم وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان الاولوية المذكورة على تقدير ثبوتها ترجع الى مجرد الا
ستحسان وهو لا ينهض حجة في مباحث الالفاظ ولا يصلح لمعارضة ما قدمناه من الاستبعاد واما
الثاني فلان تعيين كل من المادة والهيئة كما لا بد منه على الوجه الثاني لكونه تعيينا للموضوع كذلك
لا بد منه على الوجه الاول ايضا لكونه تعيينا لحدود الموضوع ولا نسلم ان فهم بعض المعنى يستند الى
جزء اللفظ بل الى كله لكن الخفاء في انا اذا علمنا ان صيغة معينة موضوعة بازاء معنى له مع صد
مع امر اخر نسيانا كهاتيه صيغة اخرى لا جرم ننتقل بالعلم باحد الامرين الى بعض المعنى وليس ذلك
انتقالا من بعض اللفظ الى بعض المعنى بل من كل اللفظ الى بعض المعنى ومن هنا يتبين ايضا دفع ما عسا
يستند اليه من ان كلا من جزئي المعنى يتبادر من كل من جزئي اللفظ وتلك اية كونه موضوعا له
وحقيقة فيه ووجه الدفع انه انما يتبادر من مجموع اللفظ الموضوع ولو بتعيين بعض حدوده بعض
المعنى من حيث كونه في ضمن الكل الملحوظ ولو اجمالا وليس في ذلك شهادة على تعدد الوضع بل على وحدته
وعلى هذا ينزل كلامنا حيث نتمسك بان المتبادر من الهيئة كذا او من المادة كذا هذا وربما
امكن ان يقال ان المشتقات وان وضعت بموادها وهيئاتها بوضع واحد الا ان قضية مشاركتها
فيما مر يوجب انحلال وضعها الى وضعين وان لم يتعلق قصد الواضع به ولا يخفى ما فيه من التعسف

فصل هل الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها مرادة للافظها
وجهان يدل على الاول بعد مساعدة التبادر عليه امران الاول اطلاقهم بان الوضع تعيين
اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثية ويمكن دفعه بان الحيثية المذكورة ان اعتبرت
داخلة في المعنى فاعتباره يغني عن اعتبارها لانها جزئه وان اعتبرت خارجة عنه فلا بد من
اعتباره مقيدا بها كما يدل عليه فهم معناه الاصلي فلا يصدق على المجرد عنها فلا حاجة الى التصريح

بالقيد الثاني ان الحيثية المذكورة امر زائد على المعنى فالاصل عدم اعتبارها في الوضع ويضعفه
ان الاصل المذكور من الاصول المثبتة ولا تعويل عليها حيث لا يساعده دليل كما في اصالة عدم
النقل ونحوه ويدل على الثاني تبادر المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادة فتكون
موضوعة لها بهذا الاعتبار مع ان الغرض من الوضع انما هو افادة المداليل واستفادتها بهذه
الحيثية فلا بد من اعتبارها في الوضع لئلا ينتفي الغرض فيلغو الوضع ويمكن دفع هذين الوجهين
بان تبادر كون المعنى مرادا مستند الى ما هو الظاهر من الغرض الداعي الى الاستعمال كتبادر اتباع
الواضع بدليل تبادر المعنى وحده عند تجويز النظر عن ذلك وح فلا يلزم من عدم اعتبارها في
الوضع عراؤه عن الفائدة على انه يلزم على تقدير ان تكون الحيثية داخلة في المعنى ان يكون كل لفظ
متضمنا معنى حرفيا وهو بعيد عن الاعتبار ثم ان قلنا بانها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة
سواء اعتبرناها شرطا او شطرا اتجه ان لا يكون للالفاظ معان حقيقية عند عدم ارادتها
ضرورة ان لكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيدا لعدم عند عدم قيده ولعل الظ
ان ما حكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة ناظر الى هذا
وتحقيقه ان اختصاص الوضع بالمعنى الذي تعلق بارادة اللافظ يوجب انتفاءه عند انتفائه
فتنتفي الدلالة المستندة اليه واما ما يرى من سبق المعنى عند العلم بعدم الارادة فيمكن دفعه على
هذا التقدير بان ذلك انتقال الى ما يصلح له اللفظ من حيث العلم بالوضع وليس انتقالا
الى ما وضع له اللفظ بالاعتبار الذي وضع له ولم يفرق بين الانتقالين هو الفرق بين الانتقال
الى الشيء بحقيقته والانتقال اليه بوجه فصل الدلالة عقلية ان استقل بها العقل كدلالة اللفظ
المسموع من وراء الجدار على وجود لافظه وطبعية ان كانت بمعونة الطبع كدلالة اخ على التضجر ومن
هذا الباب دلالة اصوات الحيوانات عند ابناء نوعها ووضعية ان كانت بمعونة الوضع وهي
اما غير لفظية كدلالة الخط على اللفظ او لفظية كدلالة زيد على مسماه وعرفوا هذه الدلالة
بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورد عليه اولا بان العلم

بالوضع

بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة ان الامور النسبية لا تعقل الا بعد تعقل طرفيها فلو توقف
فهم المعنى على العلم بالوضع لزم الدور وجوابه ان العلم بالوضع انما يتوقف على فهم المعنى ولو من غير لفظه
وفهمه منه يتوقف على العلم بالوضع له فلا دور وثانيا بان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ
فلا يصح احدهما تعريفا للآخر واجيب بان المصدر بمعنى المفعول اي مفهومية المعنى من اللفظ
اي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية الامر ان يكون تعريفا باللازم ولا باس به عند
ظهور المراد وفي المقام ابحاث تركناها لقلة الجدوى في ايرادها وثالثا بانه منتقض بدلالة
زيد على لافظه بالنسبة الى من كان عالما بوضعه وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في التعريف والمعنى
فهم المعنى بالنسبة الى من هو عالم بالوضع من حيث انه عالم به والظ ان الفهم هناك ليس من هذه
الحيثية وقد تتحقق الدلالة على معنى واحد باعتبارين كدلالة انا على المتكلم فيفرق باعتبار
الجهتين ورابعا بان تقييد الفهم بكونه عند العالم بالوضع يوجب فساد عكس الحد لان الدلالة
قد تتحقق عند غير العالم بالوضع ايضا ولولا ذلك لما صح عد التبادر من علامات الوضع والا
لكان دورا وجوابه ان المراد بالعلم بالوضع ما يتناول العلم الاجمالي والتفصيلي ولا نسلم ان المفهوم
في الصورة المذكورة ينفك عنهما وانما المسلم انفكاكه عن احدهما ولولا ذلك لما كان اللغات
توقيفية ونقول المراد بالوضع هنا الاختصاص دون التخصيص ولو بالغلبة ولذا كان الفرق
بينهما عند التحقيق اعتباريا فانما يتوقف عليه الفهم هو العلم بالاختصاص المستفاد من
المحاورات بعد التخصيص وما يتوقف على الفهم هو العلم بالتخصيص دون الاختصاص فلا
اشكال و يمكن ان تعرف الدلالة المذكورة بانها افادة اللفظ للمعنى بسبب الوضع وهو اولى من
الحد السابق لسلامته عما فيه من التكليف وهي تنقسم الى اقسام ثلثة لان دلالة اللفظ اما ان
يكون على تمام ما وضع له او لا والثانية اما ان تكون على جزئه او لا وتسمى الاولى ان كانت من حيث
ان المدلول تمام الموضوع له مطابقة والثانية ان كانت من حيث انه جزئه تضمنية والثالثة
ان كانت من حيث انه خارج لازم له التزامية وحيث اعتبرنا في الحد قيد الحيثية التعليلية

وتركناها في التقسيم استقام الحد وصار التقسيم عقليا وانما اعتبرنا الحيثية تعليلية لا تقييدية
انه لا يجري في اعتبارها اذ يصدق على الدلالة المعينة بكونها دلالة اللفظ على تمام ما وضع
له انها معينة ايضا بكونها دلالة على جزئه او لازمه حيث يكون جزءا او لازما ايضا لكنها لا
تستند الى الجميع بل الى احدها الا انا قلنا بانها معرفات فيجوز تواردها على محل واحد فتلتزم
ح بخروج مثل هذه الدلالة عن الحدود الثلثة ولا باس به مع دخولها في التقسيم لان الغرض تحديد
الدلالات التي يصح الاستعمال بحسبها والجمهور لما حاولوا الجمع بين التقسيم والتعريف فمنهم من اعتبر
قيد الحيثية ومنهم من اهملها فاورد على تقسيم الاول بان الحصر لا يكون ح عقليا ولانه المقصود وربما
تفصى بعضهم باعتبار قيد الحيثية في غير القسم اللخمي وتركها فيه زعما منه انه لا حاجة اليها في صحة
التعريف بعد اخذها في القسمين الاولين وضعفه ظاهر لورود الاشكال عليه بصدق حده
عليهما في الغرض الاتي وعلى تعريف الثاني بانه ينتقض كل قسم بكل من قسيميه فيما لو كان اللفظ
مشتركا بين الكل والجزء واللازم او باحدهما فيما اذا كان مشتركا بين الكل والجزء او الملزوم
واللازم وقد تفصى عنه بعض من اهمل قيد الحيثية بان اللفظ لا يدل بذاته بل باعتبار الارادة
واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو يدل على معنى واحد للعرف فهذا الجواب
حكاه العلامة عن المحقق الطوسي وهو يدل بظاهره على انه جعل مورد القسمة دلالة اللفظ على تمام معناه المستعمل
فيه لظهور ان مطلق الدلالة على المعنى لا تتوقف على ارادته كما سبق التنبيه عليه ولانه اراد بالارادة والدلالة
في قوله لا يراد معناه التضمني وقوله يدل على معنى واحد الارادة والدلالة المستقلتين فيرجع كلامه في التقسيم
الى ان الدلالة الاستعمالية مطابقية ان كان المعنى تمام ما وضع له اللفظ وتضمنية ان كان جزئه والتزامية
ان كان خارجه اللازم ولا خفاء في ورود الاشكال عليه ايضا لان المشترك المذكور اذا استعمل في
احد معنييه من الجزء واللازم بالوضع والعلاقة صدق عليه ايضا حد الاخر نظرا الى تحقق الارادة مع
ما فيه من الخروج عما هو المعروف عند القوم من اخذهم مورد القسمة مطلق الدلالة اللفظية الوضعية
اعني الدلالة التي يكون لوضع اللفظ مدخل فيها حتى انهم صرحوا بجواز اجتماع الدلالات الثلاث

في المطلق

في المطلق واحد كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق فجعلوا دلالته على المركب بالمطابقة وعلى كل
من جزئيه بالتضمن وعلى لوازمه ككونه ضاحكا او كاتبا بالالتزام والفاضل المعاصر وجه الجواب
بوجه آخر واطال الكلام في تقريبه وملخص ما ذكره هو ان المراد بدلالة المطابقة دلالته مع المطابقة
لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع فبدلالته على جزء ما وضع له في ضمن التضمن بدلالته عليه تبعا لدلالته
على الكل مطابقة وبدلالته على الخارج اللازم في حد الالتزام دلالته عليه تبعا لدلالته على الملزوم مطابقة
والدلالة المطابقية كما مر تتوقف على الارادة وهي لا يتحقق في الاستعمال الواحد الا بالنسبة الى معنى
واحد فلا تتصادق الحدود وعلى دلالة واحدة وحيث كان في كلام المجيب ما لا يلائم ذلك تعسف في تاويله فحمل قوله
لا يراد معناه التضمني على معنى لا يراد معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابق بارادة مستقلة مطابقية
اخرى بالنظر الى وضعه الاخر وحمل قوله فهو يدل على معنى واحد لا غير على معنى انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد
ولا يخفى ما في هذا التاويل من التكلف في كلام المجيب والتمحل في تنزيل الحد مع ان القيود التي اعتبرها
مما لا يساعد عليها لفظ الحد ما لم يعتبر فيه قيد الحيثية ومع ذلك يبطل دعوى عدم الحاجة اليها ولا يختص الاندفاع
بالقول المذكور ثم المطابقة لا تستلزم التضمن لجواز بساطة المعنى وكذا الالتزام ان اعتبر اللزوم فيه
بالمعنى الاخص اذ كثيرا ما نتصور بعض المعاني ولا يخطر بالبال من تصوره غيره وان اعتبر بالمعنى الاعم استلزمه
اذ لا اقل من ان يستلزم انه ليس غيره والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة لامتناع تعقل الجزء من
حيث كونه جزءا او اللازم من حيث كونه لازما بدون تعقل الكل او الملزوم ضرورة ان المضاف من حيث
كونه مضافا لا يعقل بدون تعقل ما اضيف اليه وعلى المقام اشكال مشهور وهو ان الفعل موضوع للحدث والزمان
والنسبة الى فاعل معين فاذا ذكر مع فاعله دل على الامور الثلثة وهو معناه المطابقي واذا لم يذكر معه دل على الحدث
والزمان دون النسبة لامتناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل طرفيها فيتحقق التضمن بدون المطابقة
وهذا الاشكال ولذا اورده في الفعل باعتبار دلالته التضمنية لكنه لا يختص به بل يجري في مثل الموصولات
ايضا اذا استعملت بدون الصلة لانها موضوعة للمعنى المتعين بالصلة من حيث كونه متعينا بها فيمتنع تعقله
بدون تعقلها ولا بها بل يجري في الدلالة الالتزامية ايضا كدلالة ضرب بدون الفاعل على الايلام

اللفظ على تمام ما وضع له لوضعه

واجيب عنه بوجوه الاول ان الدلالة عبارة عن التفات النفس الى المعنى من حيث كونه مرادا للافظ وهي متاخرة
عن تذكر الوضع لتوقفها عليه وهو متاخر عن تذكر طرفيه من اللفظ والمعنى لكونه نسبة بينهما والسامع ينتقل الى
المعنى تارة من حيث هو من حيث تذكر الوضع واخرى من حيث كونه مقصود اللافظ من حيث اقتضاء الوضع
لما والدلالة هي الانتقال بالاعتبار الثاني دون الاول وح فالسامع عند سماع الفعل بدون الفاعل لا ينتقل
الى بعض المعنى من حيث انه مراد حتى يتحقق التضمن بدون المطابقة بل انما يتذكر الوضع فيتصور بعض المعنى وليس ذلك
من دلالة اللفظ حتى يتجه الاشكال وفيه نظر لان هذا المجيب ان بنى على ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه
مرادا كانت حيثية الارادة معتبرة في المعنى الموضوع له وهو احد طرفي النسبة فلا بد من الانتقال اليها قبل تذكر
الوضع ايضا على ما يقتضيه التعليل فيكون الانتقال الى المعنى قبل تذكر الوضع كالانتقال اليه بعده في كونه ماخوذا
من حيث الارادة فيكون دلالة على ظم ما اعترف به حيث فسرها بالانتقال الى المعنى من حيث كونه مرادا فيعود
الاشكال ولو كان بين الارادة المنتقل اليها لتذكر الوضع والارادة المنتقل اليها بعده من الوضع فرق بينهما
عليه وان بنى على انه موضوع للمعنى من حيث هو كما يلوح من بيانه لم يكن لاخذ الارادة في الدلالة وجه الا
ان يحمل على اصطلاح مستحدث وهو لا يجدي لورود الاشكال على مطلق الدلالة مع ان ما ادعيه من ان
السامع لا ينتقل بسماع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى من حيث كونه مرادا وان كان عالما بالوضع مجازفة
واضحة ضرورة انا كثيرا ما ننتقل بسماع الفعل الى ارادة الحدث والزمان منه قبل سماع الفاعل على ان دعوى
تاخر دلالة اللفظ عن تذكر الوضع المتاخر عن تذكر طرفيه مما يكذبه الوجدان في الالفاظ
المتداولة نعم لا بد في الدلالة الوضعية من العلم بالوضع ولو اجمالا كما هو الغالب وهو لا يتوقف على تصور
طرفيه تفصيلا كما هو لازم بيانه ولو كان الانتقال من اللفظ الى المعنى متوقفا على تذكر الوضع تفصيلا لادى
الى التسلسل في الوضع الثاني انا نفسر الدلالة التي هي المقسم بكون اللفظ متى اطلق اطلاقا صحيحا فهم المعنى
منه واطلاق الفعل بدون الفاعل غير صحيح فلا يدخل في المقسم وفيه مع عدم مساعدته على دفع الاشكال
بتمامه لظهور وروده على مطلق الدلالة ان اطلاق الفعل بدون الفاعل انما يصح اذا ترك الفاعل في الكلام بالكلية واما اذا اعقبه ذكره فلا ريب في صحته ويجري فيه الاشكال لانه يدل قبل ذكر الفاعل على الحدث

والزمان

٢٧

والزمان دون النسبة لما مر الثالث ان التضمن لا يقتضي المطابقة الفعلية بل يكفي فيه المطابقة التقديرية
فيندفع الاشكال وفيه ما عرفت في تحقيق التضمن الرابع ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي تستفاد من
الهيئة التركيبية كما في الجمل الاسمية المعرفة اذ يبعد ان يكون في هيئة ضرب وضع عاريا عن الوضع ويكون
هيئة زيد ضارب موضوعا للافادة النسبة ولانه يفهم النسبة من الجمل الفعلية على التفصيل والموضوع
للمركب انما يدل على اجزائه على الاجمال ولانهم عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه اي مستقل بالمفهومية
فلو اعتبرت النسبة في مفهومه لم يكن مستقلا بتمام مفهومه لا يقال العبرة بجزء المعنى اذ المراد بالدلالة
الدلالة التضمنية والفعل يستقل في الدلالة على جزء معناه لانا نقول فينتقض ح طرد الحرف بالفعل وعكس
الاسم بالاسم الذي لا جزء لمعناه بل ينتقض طرد الفعل بالحرف ايضا اذ جزء معانيها وهي المفاهيم الكلية
كالابتداء المطلق الذي هو جزء من معنى من وهو الابتداء الخاص يستقل بالمفهومية وفيه اولا ان الوجه المذكور
على تقدير تسليمه لا يجري في غير الفعل والاشكال المورد في المقام لا يختص به كما مر وثانيا انه منع تضمن الفعل للنسبة
بعيد عن الاعتبار والوجوه المذكورة في بيانه ضعيفة والجواب عنها اما عن الاول فبان الذوق والتبادر
شاهدان على الدعوى ورافعان للاستبعاد المدعي واما عن الثاني فبان النسبة معنى حرفي لا يعقل الا على جهة
واحدة وهي جهة الالية والتبعية في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه مدلولا مطابقيا للفظ او تضمنيا بخلاف
المعاني المستقلة بالمفهوم فانها تصلح لان تلاحظ على وجه الاستقلال كما لو دل عليها بدلالة مطابقية
وان تلاحظ على وجه التبعية كما لو دل عليها بدلالة تضمنية فان اجزاء المركب انما تلاحظ بملاحظة المركب
تبعا لا استقلالا واما عن الثالث فبان المراد بالدلالة ما هو اعم من التضمن والمطابقة فالاسم يستقل بمعناه
المطابقي او التضمني والفعل يستقل بمعناه التضمني فقط والحرف لا يستقل بشيء منهما اما بالمعنى المطابقي فظاهر
اما بالمعنى التضمني فلان جزء معناه ان كان من ذاتياته فلا ريب في عدم استقلاله بالمفهومية لان الفرد
اذا كان موجودا بوجود الالية والتبعية كانت ذاتياته موجودة بذلك الوجود لا محالة وان لم يكن من ذاتياته
فلا بد وان لا يستقل بالمفهومية والا لم يكن المركب معنى حرفيا وح فلا اشكال وقد تعتبر الدلالة في الاسم والحرف
بطريق المطابقة على صلاحي المتبادر منهما وفي الفعل بطريق التضمن بالنسبة الى الحدث وهذا مع عدم مساعدة

الفعل ح

الحد المعروف عليه غير مستقيم في الاسماء لان منها ما يتضمن معنى حرفيا كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات والاسماء اللازمة للاضافة بناء على ان منشاء لزومها للاضافة تضمنها نسبة الاضافة السادس ان للفعل معنى مطابقيا تفصيليا هو الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين في القصد ومعنى مطابقيا اجماليا وهو الذي لاحظه الواضع عند الوضع اعني الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين عند المستعمل فالفعل انما يحتاج الى ذكر الفاعل وتعيينه في الدلالة على معناه المطابقي بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الثاني فدلالته على جزء اعني الحدث عند تمام ذكر الفاعل انما هي بالنسبة الى معناه المطابقي الاجمالي فلا محذور وهذا الجواب قريب من التحقيق الا انه يقتضي ان يكون مدلول الفعل عند عدم ذكر الفاعل اجماليا لا تفصيليا ولا يخلو من تعسف فان المفهوم من الفعل على تقدير ذكر الفاعل وعدمه انما هو معنى واحد لا يختلف اصلا كما تشهد به النظر الصحيح ولولا ذلك للزم الانتقال الى معنى الفعل الذي تعقيبه ذكر الفاعل مرتين تارة اجمالا واخرى تفصيلا والوجدان السليم يكذبه بل التحقيق عندي في الجواب ان يقال تصور النسبة انما يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه فيكفي في تصور النسبة الاسنادية التي تضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كتصوره بعنوان كونه فاعله معينا في نظر المستعمل والمخاطب في ان تصور مدلول الفعل لا ينفك عن تصور الفاعل ولو بهذا الوجه وظاهر انه لا حاجة في تصوره كذلك الى سبق الذكر ولا يلزم تحقق التضمن بدون المطابقة وعلى هذا فالفعل بدون الفاعل يدل على معناه التفصيلي وبهذين الوجهين يندفع الاشكال الذي اوردناه في البواقي ايضا وكذلك يندفع ايضا اشكال يمكن ايراده في الحرف تقريره ان الحرف على ما يساعده عليه التحقيق غير مستقلة بالمفهومية لانها موضوعة لمعان الية ملحوظ بها حال غيرها من متعلقاتها فيمتنع تجردها في التصور عن تصور متعلقاتها مع انا نجد انها اذا اطلقت مجردة دلت على معانيها ضرورة ان من يدل على الابتداء باعتبار كونه الة لملاحظة حال غيره والى يدل على الانتهاء كذلك الى غير ذلك فتقرير الدفع على الوجه الاول ان وضعها على الوجه المذكور انما ينافي دلالتها عند التجرد على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف والواضع انما وضعها بازاء المعاني التفصيلية بملاحظة تلك المعاني الاجمالية وظاهر ان دلالتها على معانيها الاجمالية ايضا بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ بحسب وضع واحد على

معينين

معينين بالمطابقة قلت لا تغاير بين المعينين بحسب الحقيقة بل بمجرد اعتبار الاجمال والتفصيل وعلى الوجه الثاني ان تصور تلك المعاني انما يستدعي تصور متعلقاتها ولو بالوجه وهو لا يتوقف على سبق ذكرها كما سبق تنبيه قد اشتهر بين اهل العلم ان التضمن يتبع المطابقة وحمله بعضهم على ظاهره من ان الانتقال الى الجزء بعد الانتقال الى الكل واعترض عليه بان فهم الجزء سابق على فهم الكل فالانتقال الى المعنى المطابقي بعد الانتقال الى المعنى التضمني لا قبله وضعفه ظ لان تصور الكل انما يستلزم سبق تصور الاجزاء اذا كان تصورا تفصيليا وظ انه غير معتبر في المطابقة واما سبق تصوره على تصوره التفصيلي فليس من الدلالة الوضعية لعدم استناده بهذا الاعتبار الى الوضع وان استند اليه باعتبار سبق الاجمال وذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل فالدلالتان متحدتان ذاتا متغايرتان بحسب الاعتبار والاضافة وحملوا التبعية على التبعية لما هو المقصود من الوضع اعني الدلالة على المجموع من حيث المجموع ويمكن ان يحمل التبعية في الدلالة بحسب الاعتبار وفيه نظر لانه ينتقض حصر الاقسام ح بدلالة اللفظ على الجزء بعد دلالته على الكل ولو بضميمة قرينة فانها داخلة في الدلالة اللفظية الوضعية وقطعا على ما فسروها مع انها ليست باحد اقسامها فالتحقيق ان يحمل التضمن على ما يعم القسمين ليستقيم الحصر او يعتبر على الوجه الاول لان التضمن بالمعنى الذي ذكروه داخل في المطابقة ولا يلزم حصر المقسم في التقسيم بجميع اعتباراته ثم العبرة في الالتزامية باللزوم وعدم الانفكاك في الجملة وقيل بل يعتبر اللزوم الذهني وهو مبني على تفسير الدلالة بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق علم العالم بالوضع فهم منه المعنى واشكلوا عليه بلزوم خروج دلالة معظم اقسام المجاز منها لانتفاء اللزوم بالمعنى المذكور فيها واجيب بان دلالتها انما تعتبر مع القرينة ولا ريب انها ح لازمة للفظ وطرده واورد عليه بان الملزوم ان كان المجاز مع القرينة فالقرينة قد تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة قسما من الدلالة اللفظية وقد جعلوها منها وان كان اللفظ حين مقارنته للقرينة او حال وجود القرينة فاللزوم ح ممنوع لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة لذات الكاتب حال الكتابة وان امتنعت بدونها نظرا الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنة القرينة فاللزوم مسلم لكن

الملزوم ح انما هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها له على ما قالوه في المشروطة العامة ان
الملزوم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة فيكون الدال هو المجموع المركب من المجاز
والقرينة او مقارنتها لا نفس الملزوم فيعود الاشكال الاول والجواب انا نختار القسم الاخير وهو
ان الدال هو اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال
مجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها كيف وقضية الشرطية خروج الشرط بل الدال انما هو المشروط اعني
اللفظ والقرينة معتبرة في دلالته الا ترى ان قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بشرط الكتابة او ما دام
كاتبا انما يقتضي ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب لا للمجموع المركب من ذات الكاتب وصفة
الكتابة اذ ليس للمجموع اصابع يثبت لها الحركة وبالجملة فاشتراط دلالة المجاز بالقرينة او بمقارنتها
من قبيل اشتراط اصل الدلالة بالعلم بالوضع فكما لا يوجب ذلك كون الدال هو المجموع المركب من اللفظ وغيره
فكذلك الاشتراط فيما نحن فيه وقد يعترض على تقدير اخذ الشرط مقارنة القرينة بانه يلزم فهم تلك
المقارنة ادراكها عند الدلالة ولذا الوجدان يكذبه وجوابه ان الشرط ليس مفهوم المقارنة بل ما
صدق عليه المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا تتحقق الا بعد ادراكه ضرورة ان مجرد لفظ اسد ولفظ
يرمي لا يوجب الانتقال الى الرجل الشجاع ما لم يلاحظ مقارنة احدهما للاخر وانضمامه اليه سلمنا
لكن اشتراط المقارنة لا يوجب اشتراط العلم بها وانما يوجب حصولها عند الانتقال ولا ريب في
اعتباره فظهر مما ذكرناه ان القولين متقاربان وانما يظهر الثمرة بينهما في كون المعنى المنتقل اليه بمعونة القرائن
هل هو مدلول التزامي للفظ منه او بشرط مقارنة القرينة والامر في ذلك سهل تتميم فالمطابقة بالمعنى
المذكور لا يتناول المجاز واما التضمن فان فسر بفهم الجزء في ضمن الكل لم يتناوله ايضا وان فسر بفهم الجزء
بعد فهم الكل او ما عم من ذلك دخل بعض اقسام المجاز فيه ودخل البواقي في الالتزام على ما مر الاشارة
اليه فان قلت لا يخلو اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلثة الوضع الشخصي او الاعم منه ومن النوعي فان
اريد الاول لم ينحصر الاقسام في الثلثة لخروج الموضوعات بالاوضاع النوعية كالمشتقات منه وان اريد
الثاني دخل المجاز بانواعه في المطابقة بناء على انها موضوعة بالوضع النوعي فينحصر الدلالة فيها قلت ليس

المراد

المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق الاعم منه ومن النوعي بل المراد به الوضع التحقيقي المتناول للاوضاع
الشخصية وجملة من الاوضاع النوعية لانه المتبادر من اطلاق الوضع فلا يتناول المجاز فينحصر في القسمين
الاخيرين على انا لو قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انحصار الدلالة في المطابقة اذ لا يعم التجوز بالنسبة الى
جميع المعاني التضمنية والالتزامية ومع التنازل عن ذلك فغاية ما في الباب ان يلزم صدق كل من حد التضمن
او الالتزام وحد المطابقة في المجاز باعتبارين ولا باس به مع اختلاف الحيثية وقد نقض المطابقة بدلالة اللفظ
على تمام معناه والتضمن بدلالته على جزئه والالتزام بدلالته على خارجه اللازم ويعتبر الحيثية احترازا عن
تداخل الاقسام وعلى هذا فالمجاز بانواعه من المطابقة ويثبت لها التضمن والالتزام كالحقيقة ثم لنا على الحدود
المذكورة للدلالات اشكال ودفع اما الاشكال فبيانه ان المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد
او الاعم منه ومن المركب فان كان الاول لم يستقم حصرها في الثلثة لخروج دلالة المركبات منه كالجود اللازم
لكثرة الرماد والتردد اللازم لقولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وغير ذلك فان هذه الدلالة مستندة الى
وضع اللفظ فهي لفظية وضعية وليست باحد الاقسام وكذلك يخرج عنها دلالة المركبات على معانيها التركيبية
باعتبار كونها كذلك لكن يمكن ادخالها في المطابقة باعتبار مفرداتها وهيئاتها وخروجها بالاعتبار المذكور
غير قادح اذ المعتبر في التقسيم حصر ذات المقسم في اقسام لا حصره فيها بجميع الاعتبارات الطارية عليه وان كان
الثاني لزم ان يكون دلالة المركبات على تمام معنى معاني بعض مفرداته بالتضمن لانه جزء من المركب الذي
دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالتها عليه باعتبار بعض مفرداته ودلالته عليه بالمطابقة لا غير فيلزم
ان يكون دلالته عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحدة ذاتا واعتبارا مطابقة وتضمنا وهو محال واما
الدفع فتقريره انا نختار ان المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظاهر من اطلاقه ولا نسلم انه يصدق
على الفرض المذكور كل من حدي المطابقة والتضمن بل يصدق عليه حد المطابقة فقط دون التضمن اما انه يصدق
عليه حد المطابقة فلما مر من ان المركب يدل عليه باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة فيكون
دلالته عليه بالمطابقة واما انه لا يصدق عليه حد التضمن فلان المركب لا دلالة له على الجزء حقيقة وانما الدال
عليه الجزء ونسبة الدلالة اليه مجاز في الحقيقة والمعتبر في التضمن ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة

ودلالة اللفظ على جزء معناه المطابقي انما يلزم ان يكون تضمنية لو كان اللفظ مفردا وان كان جزء من مركب
فلا يجوز ان يكون دلالته على الكل بالمطابقة وعلى الجزء ايضا بالمطابقة هذا كله على ما نراه من ان المركبات
لا وضع لها مغاير لوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعا مغايرا فلا خفاء عن صدق التضمن عليها بهذا
الاعتبار ايضا ولا اشكال لاختلاف الحيثية **فصل** وينقسم اللفظ ببعض الاعتبارات الى مفرد ومركب
وقد شاع تعريف المفرد بما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى وبما لا يراد بجزء لفظه الدلالة على جزء
المعنى والمركب بخلافه وانما اعتبروا القصد والارادة لئلا ينتقض الحد بالاعلام المركبة ونحو كالحيوان
الناطق علما للانسان فانه وان صدق عليه عند اطلاقه عليه بحسب وضعه العلمي انه جزء لفظه يدل على جزء
معناه العلمي لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق اقول ان اعتبروا التقسيم للفظ معينا
الى معنى ولحظ معنى الموصولة به واعتبروا قيد الحيثية في الحد فلا حاجة في الاحتراز عن المذكور الى اعتبار
قيد القصد والارادة ولا الى ذكر اللفظ اذ يكفي ان يقال المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه من حيث انه
كذلك والمركب بخلافه فيحصل الاحتراز عن المذكور والاولى فائدة في اعتبار القصد والارادة في ذلك
لانه يصدق على الحيوان الناطق المستعمل في معناه العلمي انه لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه ولو
بحسب استعمال اخر وكذا يصدق عليه حد الافراد باعتبار التركيب مع ان القصد والارادة لا مدخل لهما في
الافراد والتركيب فان اللفظ الدال بجزئه على جزء معناه من حيث انه كذلك مركب سواء قصدت تلك
الدلالة او لم تقصد ومثله المفرد نعم يتجه ذلك في حد المركب على قول من جعل الدلالة فرع الارادة وقد
تقدم الكلام فيه ولما حد المفرد فلا يستقيم على القول لصدقه على المركبات التي لا يقصد بها معانيها
اصلا ككلام النائم والساهي ومن حد المفرد بما وضع لمعنى ولا جزء له يدل على جزء ذلك الوضع والمركب
بخلافه كالحاجبي فقد سلم عن المناقشة بقيد الحيثية ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضوح
لكن يرد عليه وعلى الحد السابق انه يلزم ان يكون نحو ضارب ويضرب مركبا لدلالة كل من المادة و
الهيئة فيهما على جزء المعنى على ما تقرر عندهم ولا يعد ان الا مفردا وهذا الاشكال مبني على ان يكون الهيئة
عبارة عن الحركة والسكون والحرف الزائد كما هو الظاهر لا الكيفية الاعتبارية الطارية على اللفظ بانضمام

الحركة

الحركة والسكون والحرف الزائد اليه فانها لا تكون لفظا قطعا وان يكون الحركة والسكون صوتا لا كيفية
طارية عليه كجهره وهمسه وان لا يكون السكون عبارة عن عدم الحركة بل امرا وجوديا يستلزم ذلك المعنى العدمي
وذلك لانها تسمع مع الحرف ابتداء وما يكون كذلك يكون صوتا ولفظا لا محالة والا فلا ورود للاشكال
المذكور لان الهيئة اما ان تكون نفس الحركة او السكون او المركب منهما ومن الحرف الزائد وكيف
كانت فهي لا تكون لفظا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان ما لا يكون بعضه لفظا لا يكون كله لفظا
فلا يكون جزء اصلا نعم قد يتوهم على تقدير ان لا تكون الهيئة لفظا انه لا ينافي في كونها جزءا من اللفظ فان
جزء الشيء لا يلزم ان يكون من جنسه كما في العدد فانه مركب من الواحد وليس منه وقد يجاب عن الاشكال
المذكور بان المراد بالجزء الجزء المترتب في السمع ولا ترتيب بين المادة والهيئة في ذلك فلا ينتقض
به الحد الا ان يقال لا اشعار في لفظ الحد بذلك فيفسد من هذه الجهة والحق ان هذا التوجيه على بعده لا ينهض
برفع الاشكال بتمامه لتوجه النقض بعد بنحو ضربا وجل وضرب وهندي لترتب الاجزاء فيها والتزام التركيب
في مثلها تعسف وبالتاكيد اللفظي اذا اخذ مؤكده اذ لا دلالة لكل منهما على جزء المعنى بل على تمامه مع انه مركب
قطعا واما اذا اعتبرت دلالة الهيئة دخل في المركب لانها تدل على التاكيد وهو جزء المعنى هذا اذا حمل الدلالة
على المطابقية كما هو الظاهر وان حمل على الاعم منها ومن التضمنية اتجه النقض بالتاكيد في البسائط فقط هذا محصل
الكلام في حد المفرد والمركب على طريقة المنطقيين واما حدهما على طريقة النحاة فمنه ما ذكره بعض المحققين
من ان المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه واراد بالوحدة الوحدة العرفية ليدخل في المفرد نحو
ضارب وهندي لانه يعد عرفا كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد وعبد الله علما لانهما بعد ان عرفا
مركبين من كلمتين ولعله نقض عليه بلفظ اشاء فانه مركب من لفظ ان وشاء ولا يعد الا مفردا ويمكن الجواب
بان العبرة في تحقق التركيب اعتباره حال الوضع او ظهوره منه لا مطلق حصوله ولا نسلم ان اللفظ المذكور
كذلك فان قلت الفتحة التي في آخر الفعل جزء منه فلا بد في تحققه من اعتبارها ولو بتقدير كما في الوقف
بخلاف الاسم المعرب فانه يوضع مجردا عن الحركات فلا يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة قلت هذا
انما يتم اذا تعينت كلمة شاء للفعلية وليست كذلك لانها قد تاتي اسما مرادا مع عدم اختصاص مورد

النفس بها الجزء بانه في مثل انطباق والحساب وياقوت ونحو ذلك ثم على الحد اشكالان الاول ان المراد
بالكلمة ان كان معناها اللغوي تناول الكلام الواحد والمهمل وان كان معناها الاصطلاحي لزم الدور
لانها المحدود باللفظ الموضوع لمعنى مفرد واجيب بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الكلمة في
الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ المفرد والذي يتوقف عليه معرفة الكلمة انما معنى المفرد فلا دور الثاني
ان لفظ اللفظ مستدرك اذ لو قيل انه كلمة واحدة لكفى والجواب ان ذكر العام وتعقيبه بالخاص مما اعتاد
عليه سيما في الحدود التي يقصد فيها التنبيه على اجزاء المحدود ولو انه وهذا ظاهر **فصل** قد يطلق
اللفظ ويراد به نوعه مطلقا او مقيدا كما يقال ضرب موضوع لكذا او فعل او امر في قولك زيد ضرب
خبر ان لم يقصد به شخص القول فانه يطلق ويراد به مثله كقولك زيد في قولك ضرب زيد فاعل
اذا اريد به شخص القول وتبادر هذه السابقة الى القسم الاول اذا كانت الخصوصية مستفادة من
خارج واما الى المطلق واريد به شخص نفسه كقولك زيد لفظ اذا اردت به شخصه ففي صحته بلا تاويل نظر لانه
مستلزم اتحاد الدال والمدلول او تركب القضية من جزئين مع عدم مساعدة الاستعمال عليه ثم الدلالة
المذكورة ليست بالوضع والا لكانت جميع الالفاظ موضوعة لاشتراكها في هذه الدلالة وهو ظاهر الفساد
وايضا يلزم ان تكون جميع الالفاظ الموضوعة مشتركة وهو مما لم يقل به احد ولا بالطبع سواء اريد به طبع اللفظ
او اللافظ او السامع او الجميع ظاهر ولا بالعقل على ما يذهب اليه الوهم لانه ان اريد ان دلالة اللفظ على ارادة اللفظ
عقلية فظاهر الفساد اذ لا ملازمة ولا اطراد كما هو شان العقليات وان اريد ان دلالة اللفظ على نفس اللفظ
عقلية فممنوع اما في الصورة الاولى فلان تصور الشخص مطلقا لا يستلزم تصور نوعه او صنفه واما في الصورة
الثانية فلظهور ان الملازمة بين تصور لفظ وتصور لفظ مماثل له وهذا مما لا ستر عليه اللهم الا ان
يفسر الدلالة العقلية بمعنى اخر على ان مجرد الدلالة لا يصحح الارادة والايجاد ان يقال دين متكلم وبين
قائم لدلالتهما على اللافظ الموصوف بتلك الصفتين وفساده مما لا يخفى على احد بل الحق ان هذه الدلالة
انما تستفاد من اللفظ بواسطة قرائن مقامية او مقالية كما في المجاز فان قولك اسم او فعل او مبتدأ
او نحو ذلك قرينة ظاهرة على ان المراد بزيد او ضرب مثلا نفس اللفظ دون المسمى والمعنى ولهذا يجد ان

الذهن

الذهن لا ينصرف اليه الا بعد ملاحظة القرينة والمجوز لهذا النوع من الاستعمال انما هو العقل والطبع نظرا الى
وجود المناسبة الصورية بينهما اعني المشابهة اللفظية وبهذا يظهر ما نقول به في باب المجاز على ما سيأتي انه لا
يجوز ان يكون الدال على اللفظ في قولك زيد مبتدأ مثلا مقدرا ليكون الغرض من ذكر زيد تعيين المشار اليه
فقط ويكون الكلام في قوة قولنا زيد هذا اللفظ مبتدأ لانا نقول هذا تعسف ظاهر والوجدان يشهد على
ان مدلول الكلام المذكور هو المبتدأ والدال دون المقدر ونعم العلامة التفتازاني ان هذه الدلالة لم
تنشأ عن وضع وتصدى ليلزم الاشتراك في كل لفظ موضوع بل انما نشأت من الاصطلاح والاتفاق حين جرت
طريقتهم على اطلاق الالفاظ وارادة انفسها وفيه نظر لانه ان اراد انهم اتفقوا اولا على هذا الاستعمال
ثم صح الاستعمال لاتفاقهم فهو غلط لا يلتزم به احد وان اراد انه قبل الاتفاق كان هناك ما يصحح الاطلاق
ثم اذن الغير ووقع الاتفاق او غلب عليه ان الاتفاق فمدفوع بان الاتفاق لم يتحقق الا بالنسبة الى بعض
الالفاظ وهذه الدلالة متحققة بالنسبة الى الجميع واحتمال ان يكون الاستعمال في المعنى المتفق عليه على وجه
ينشأ منه وضع نوعي مع بعده جدا مما لم يساعد عليه وجدان ولا برهان فاتضح بما ذكرناه من ان هذه الدلالة
بالقرينة ما اشتهر بينهم من انحصار الدلالات في العقلية والطبيعية والوضعية الا ان تفسر العقلية بما لا يكون
للوضع والطبع مدخل فيه فتدخل فيها وكذلك ينفتح حصرهم للاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز لخروجها
عن حد الحقيقة وهو ظاهر وكذا عن حد المجاز اذ قد لا يكون له معنى وضع له مع انهم ارادوا بالعلاقة العلاقة التي
يكون بين المعنى الحقيقي والمستعمل فيه كما يفصح عنه كلماتهم وظاهر انها غير متحققة في المقام **فصل** حكي عن عباد بن سليمان
الصيمري القول بان دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية اذ لو كانت وضعية للزم الترجيح من غير مرجح وقد
يعزى الى بعض القول بان الوضع لمناسبة ذاتية والا لزم الترجيح من غير مرجح ووافقه على ذلك من تاخر عنه وانكره
الاكثرون فجعلوا الدلالة وضعية والوضع مجردا عن مناسبة ذاتية واحتجوا عليه بانه لو كانت الدلالة او
الوضع لمناسبة ذاتية لامتنع اشتراك لفظ بين الضدين لان ما يناسب احدهما لا يناسب الاخر
والتالي باطل لاشتراك القرء بين الحيض والطهر والجون بين الاسود والابيض وغير ذلك بنص اهل اللغة
وشهادة العرف والحق ان مستند القول به ضعيف اما الاول فلجواز ان يكون المرجح امرا اخر غير المناسبة الذاتية

لعدم انحصاره فيها واما ثانيا فلان الجواب عن المنكورين عن ان ارادة الواضع مرجحة وهو بظاهره مبني على القول بجواز
الترجيح من غير مرجح والحق خلافه واما الثاني فلجواز ان يشترك الصنفان في معنى ذاتي يكون بينه وبين اللفظ
المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ جهتان ذاتيتان يناسب بكل منهما كلا منهما فالتحقيق ان القائل
بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة الالفاظ في موارد الاستعمال ذاتية اي انها ملحوظة عند كل واضع ففساده
اجلى من ان يحتاج الى البيان اذ يشهد ببطلانه صريح الوجدان على انه لو تم الاول لزم ان لا يجهل احد شيئا
من اللغات ولو تم الثاني لامتنع النقل والهجر لامتناع تخلف ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبات
خفية لا يطلع عليها الا الاوحدي من الناس او ادعى ذلك بالنسبة الى بعض الالفاظ او اللغات الاصلية
فهذا وان لم يقم دليل عليه الا انه لا دليل على فساده لا سيما اذا قلنا بان الواضع هو الله تعالى اذ كان الوضع
بالهام ونحوه ثم اختلف القائلون بالوضع في تعيين الواضع فذهب الاشعري وجماعة الى انه الله
سبحانه وتعالى وذهب اصحاب ابي هاشم الى انه البشر اما واحد او اكثر وان التعريف حصل بالاشارة
والترديد بالقرائن وذهب ابو اسحق الاسفرائني الى ان القدر الضروري يعني المحتاج اليه في الاصطلاح من الله
تعالى والباقي من البشر احتج الاولون بامرين الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وجه الدلالة ان المراد بالا
سماء اما معناه الاصلي اعني العلامات فيتناول الالفاظ لكونها علامات لمعانيها والتعليم فرع الوضع وهذا
العرفي اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعه لها بتقريب ما مر وعلى وضعهما لتعذر ارادة المراد
بها هنا لنا بعد بينها ولعدم قائل بالفصل ويرد عليه ان حمل الاسماء على معناه العرفي باطل لتاخره عن ورود
الاية وحملها على العلامات لا يثبت دلالة الالفاظ الا على تقدير ثبوت كونها علامة فعلم بالنسبة الى حال
التعليم كما هو احد الاحتمالين في جمع الوصف للعرف وهو في محل المنع وقد يجاب بان المراد بالتعليم الهام
الحاجة الى الوضع والاقدار عليه او بان المراد بالاسماء صفات الحقائق وخواص الطبائع بدليل قوله تعالى ثم عرضهم
او بانه على تقدير تعليمه تعالى لا يلزم كونه تعالى واضعا لجواز سبق الوضع من مخلوق سابق ويضعف الاول بانه
مجاز في التعليم والثاني بانه يوجب التجوز في التعليق او في مورده او التقدير وعلى التقادير فهو خروج عن
الظاهر من غير قرينة وتذكير الضمير في عرضهم راجع الى المسميات دون الاسماء بدليل قوله تعالى انبئوني باسماء

هؤلاء

فصل

فعلى الاول ظرف مكان تقديره اختلاف السنتكم في لغاتها منه رحمه

هؤلاء والثالث باصالة عدم سبق الحادث الثاني قوله تعالى واختلاف السنتكم وجه الدلالة انه تعالى جعل
اختلاف الالسنة من اياته وليس المراد به العضو المخصوص اذ ليس له اختلاف بين بحيث يصح الاثر به من بين
الجوارح بالذكر مع ان الاختلاف في غيره اشد واقوى بل المراد اختلاف اللغات بالتوسع فيها بعلاقة السببية
او في الاضافة او بتقدير مضافا او ظرفا وانما يكون اختلافها من اياته اذا كان هو الواضع لها وفيه ان
كون اختلاف اللغات من اياته تعالى لا يستلزم ان يكون هو الواضع لها بل يكفي تيسيرا قدار عباده على ذلك
بل هو احرى بان يكون اية احتج اصحاب ابي هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
حيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله سبحانه لتقدمه الارسال عليها لتوقف البيان
عليه وفيه ان المتبادر من الرسول الشخص المبعوث لتشريع الاحكام وتبليغها عنه تعالى الى الانام فلا ينافي
سبق الارسال لتعليم اللغة عليها ولو سلم فيجوز ان يكون البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجاب
ايضا بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات والعلم الضروري والاول لا ينفك عن الثاني فيما
يتوقف عليه الافهام ورده بانه خلاف المعتاد فلا اقل من ان يظن بخلافه ان لم يقطع به احتج ابو اسحق على ان
القدر المحتاج اليه في الاصطلاح من الله سبحانه انه لو كان من البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح
اخر وفيه ان طريق العلم بالاوضاع لا ينحصر في الالفاظ لامكانه بطريق الاشارة والترديد بالقرائن الحالية
كالاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم بلغة فصل الجمهور على ان المجاز موضوع بالوضع التاويلي
التعييني النوعي وان صحته متوقفة على نقل النوع ولا حاجة الى نقل الاحاد وخالف في ذلك شرذمة فاعتبروا
نقل الاحاد ويلزمهم ان يكون المجازات التي احدثها فصحاء المتاخرين وغيرهم مما لا يسع احدا انكاره غلطا
وهو غلط لا يلتزم به ذو مسكة وربما فصل بعض الافاضل بين الالفاظ التي ضبطوا معانيها المجازية كالحروف
وصيغ الامر والنهي وبين غيرها فاعتبر في الاول على القدر المنقول دون الثاني فان اراد ان الظاهر في الصورة
الاولى ان لا يكون هناك معنى اخر يكون بينه وبين معانيها الحقيقية علاقة معتبرة لحصرهم المعول فيه عندهم
على الاستقراء فله وجه ان يثبت منهم في مقام حصر والا فضعفه ظاهر ثم ذكر جماعة ان انواع العلاقة ترتقي
الى خمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقي اليها وهي المشابهة اما باشتراك

فصل

في الشكل كالفرس للصورة المنقوشة او الجسم المعمول على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع
والحسرة والبعيد الظهور عن اطلاقه على الابخر ونحوه فانه لا يصح ولانه معناه المستعمل فيه كان على معناه
الاصلي كالعنب للعصير انه يؤول اليه كالعصير للعنب وكونه جزءه كالاصابع للانامل وبالعكس كالرقبة لله
نسان والعين للربيئة واشترطوا في هذا النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى انه يصح اطلاق العين
على الربيئة من حيث كونه ربيئة ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه كالموس للانف او
اخص منه كالانف للموس اذا اريد به من حيث الخصوصية وكونه مسببا عنه كالغيث للنبات او مسببا
له كالنبات للغيث او مشروطا به كاطلاق الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم او على ما قيل
وكونه حالا فيه كالقرية لاهلها وعكسه كعكسه وكونه مظروفا له كالنهر للمائه وعكسه كعكسه وكونهما في محل واحد
كالحيوة للعلم او المجاورة في الخارج في مجلس او حيز في معسكر باطلاق السلطان على الوزير او في الخيال
كاطلاق احد المتضادين على الاخر لانهما كالمتلازمين في التصور كما في قوله جل شانه وجزاء سيئة سيئة مثلها
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او في الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة ومرجعها الى التعبير عن
الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كاطلاق الطبخ على الخياطة في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت
اطبخوا لي جبة وقميصا ومن جعل العلاقة في الاتصال صورة او معنى اراد بالاتصال الصوري علاقة المشاكلة
وبالاتصال المعنوي البواقي ومنهم من جعل اطلاق الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة في الخيال لان خياطة
الجبة والقميص لما كانت مطلوبة عنده اوقع صورتهما في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فاذا اورد صورة
الطبخ في خياله جاز ان يعبر به عنها ورد على من جعل الاستعمال فيه بعلاقة المجاورة في الذكر بان الاكثر
لم يذكروها وان حصولها بعد الاستعمال والعلاقة لا بد ان تكون حاصلة قبله ويمكن دفع الاول بان الاكثر
لم يحافظوا على حصر الانواع فلا يكون في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد با
لمجاورة ما يتناول المجاورة الثابتة وهي حاصلة قبل الاستعمال فيه هذا والتحقيق عندي ان هذه
العلاقة هي التي قبلها مما لا عبرة بهما فان اطلاق احد الضدين على الاخر ليس للمجاورة في الخيال للقطع بانها
ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شان العلاقة المصححة بل لما العلاقة التضاد او لغيرها من العلاقات فان كون

الشيء

الشيء فرد المفهوم احد الضدين يصح تنزيله منزلة كونه فرد المفهوم الضد الاخر واستعارة لفظه
له قصدا الى التمليح او التهكم كقولك للجبان هو اسد فتنزل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزله
منزلة احد افراد الشجاع قصدا الى ما ذكر والعلاقة هي التضاد بالتاويل المذكور فقد يطلق عليه
اسم الضد لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك للعالم هو جاهل او للمشابهة ومنها الاطلاق السيئة
على مجازات السيئة حيث انها تقع على صورة السيئة وان تجردت عن وصفها ويجوز ان يكون لعلاقة
المشابهة لانها من شانها ان تكون سيئة وان تخرجت عنها بالعرض كما في اطلاق المسكر على الخمر المراقة وان
يكون لعلاقة السببية والمسببية حيث انها مسببة عنها واما اطلاق الطبخ على الخياطة فليس لعلاقة المجاورة
بكلا قسميها لما مر من انها غير ملحوظة في اطلاقها بل لعلاقة الاشتراك في المطلوبية وتحقيقه ان السامع
ينزل ما هو مطلوب غيره لعاقة من الجبة والقميص منزلة ما فرضه السائل مطلوبا له من الشيء المطعوم الذي واعده
بانه سبيل لنسبة الطبخ اليه فهو يدعي اتحادهما في الجنس قصدا الى الزام المخاطب على حسب ما التزم به وعلى هذا
فكل من الجبة والقميص استعارة بالكناية لعلاقة الاشتراك في وصف المطلوبية وهي وان كانت في نفسها ضعيفة
لكنها تقوت بالنكتة المذكورة اعني ترتب الالزام بالفعل المطلوب ونسبة الطبخ حينئذ الى الجبة والقميص من قبيل
نسبة النقض الى العهد فتكون استعارة تخييلية واعلم ان من جملة العلائق علاقة الاستعمال ولم اقف على من
نبه لذلك ويجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر لا يكون بينهما في نفسها علاقة معتبرة لكن ينضم
اليهما بحسب بعض الموارد خصوصيات تحققها فيهما كما في ما مر في اطلاق الطبخ على الخياطة فيستعمل فيها في المعنى الاخر
مجازا فيتحقق من جهة الاستعمال هناك ولو عند التكرير علاقة يصح معها الاستعمال فيه وان تجرد عن تلك الخصوصيات
فان الاستعمال قد يوجب النقل كذلك قد يوجب تحقق العلاقة المعتبرة ولهذا ترى ان التجوز قد يصح في لفظ
ولا يصح في مرادفه كما في الحقير فانها يطلق على العبد والجيد يرادفهما ولا يطلق عليه ولما ما يتخيل من ان المجاز قد
يصح بدون العلاقة انما نص الواضع على الرخصة في بعض الموارد بل وفيها ويجعل منه التجوز في جملة من معاني الحروف
فيظهر ضعفه مما قررناه مضافا الى انه مخالفة لاجماع القوم حيث اعتبروا العلاقة المعتبرة في صحة التجوز المجاز
ثم اعلم ان الاكثر لم يبالغوا في حصر انواع العلاقة وضبطها كما يشهد به تصفح كتبهم وكان ذلك تنبيها منهم على ان

المعتبر في العلاقة انما هو تحقق المناسبة التي يقبل الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الآخر وان الوجوه المذكورة
من مظان تحققها وهذا هو التحقيق الذي ينبغي ان تنزل كلماتهم عليه واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان الواضع
قد اعتبر هذه الانواع من حيث الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس لنا التعدي عما نقلوه ففي غاية السقوط
للقطع بان ليس هناك نقل ينتهي الى الواضع ولا ادعاه احد وانما القوم تصفحوا كلمات العرب فوجدوهم
يطلقون بعض الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية فعمدوا الى تلك المناسبة فوجدوها في موضع منها
المشابهة وفي آخر مناسبة السببية الى غير ذلك فعبروا عن كل باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه
فلا كلام وان ارادوا ان الواضع قد اعتبر هذه العلاقات بخصوصها كما نسبه التفتازاني اليهم مدعيا عليه
الوفاق فمجرد الاستعمال لا يساعدهم على ذلك وليس لهم مستند سواه على انه لو اعتبر هذه الانواع على الخصوص
فان كان على الاطلاق لزم الاطراد والفروق قاضية بعدمه واما ما اعتذر به عنه بعضهم من ان عدم
الاطراد في بعض الموارد لمانع خارجي كتنصيصهم بالمنع او لخصوصية المحل او عدم اكتفاء الواضع في مثل الصورة
الممنوعة بتلك العلاقة فضعيف واهٍ اما الاول فلان الموارد الممنوعة مع اشتمالها على موارد مستحدثة
مما لا حصر لها فيتعذر النص عليها والضبط لها على الخصوص وليس هناك قاعدة كلية يمكن معرفتها بالرجوع اليها
سوى ما ذكرناه مع ان موارد الرخصة اكثر منها فهي بالنص عليها اولى واما الاخيران فلان الغرض اطلاق
الوضع والرخصة وتأثير المحل فيه غير معقول ودعوى عدم اكتفاء الواضع لا يلائم الاطلاق المدعى وان اعتبره
بشرط كونها بحيث يقبل الطبع اطلاق لفظ احدهما على الآخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصية الموارد
فيلغو اعتبارها ولذا اعتبروها في الجملة لزم القول بتوقفه على النقل وقد اشرنا الى فساده فظهر بما حققنا
ان المعتبر في العلاقة المصححة للتجوز هي المناسبة التي يقبلها الطبع سواء وجدت في ضمن احدى العلاقات المذكورة
انما نعتبر انا تضمنت هذه المناسبة لا يقال على هذا يلزم الدور لان استحسان الطبع للاستعمال يتوقف
على تجويز الواضع ورخصته فلو توقف رخصته على استحسان الطبع كان دورا لانا نقول لا يتوقف استحسان
الطبع على رخصة الواضع بل على تحقق العلاقة ولهذا يمكن الحكم بحسن مجاز مع الشك في جوازه ثم المدار في الطبع على
طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف باختلاف الطباع ولهذا نرى ان بعض المجازات المعتبرة في اللغة العربية

لا يستحسن

لا يستحسن في مرادفاتها من لغة اخرى ثم اعلم ان العلاقة انما تعتبر اذا كانت بين المعنى المجازي وبين المعنى
الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معنى مجازي آخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه وبين
المعنى الحقيقي فتعتبر من هذه الحيثية ولهذا تراهم يمنعون سبك المجاز من المجاز والدليل عليه عدم مساعدة
الطبع او الرخصة على الاعتداد بمثل تلك العلاقة لبعدها عن الاعتبار **تنبيه** لا يبعد ان يقال لا حاجة في
المجاز الى الوضع والرخصة بل هو امر طبيعي مبني على المسامحة والتأويل يظهر في الوضع الاصلي حيثما يتحقق بين
المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع ولذا كان وقوع الاستعمال في بعضها مما يوجب تأكد العلاقة او تعميم موارده
فان الضرورة قاضية بان من وضع لفظا بازاء الشمس جاز اطلاقه على وجه يشابه الشمس في الحسن والبهاء ملاحظة
وضعه للشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح الى غير ذلك وهذا في الاستعارة ظاهر وفي غيرها لا يخلو من نوع
خفاء ولا يلزم من ذلك خروج المجازات عن كونها عربية اذ يكفي في النسبة توقفها على اوضاع عربية
ابتنائها عليها وكذلك نسبة المجاز الى سائر اللغات والاصطلاحات **فصل** قد عرفت ان المجاز قد تكون
علاقته المشابهة وقد تكون غيرها وقد اصطلح علماء البيان على تسمية النوع الاول استعارة والثاني مجازا
مرسلا وفي المقامين ابحاث يناسب المقام ايرادها فنقول ذهب الجمهور الى ان الاستعارة مجاز لغوي
بمعنى ان التصرف في امر لغوي بدليل انها موضوعة للمشبه به لا المشبه ولا الاعم منهما وقد استعملت في المشبه
ضرورة ان المراد بقولنا اسد يرمي انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون مجازا لغويا وخالف في ذلك شرذمة
فجعلوها مجازا عقليا بمعنى ان التصرف في امر عقلي واحتجوا بانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء انه من جنس
المشبه به فهي مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة لغوية واجيب عن هذه الحجة بان دعوى دخول
المشبه في جنس المشبه به لا توجب دخوله فيه حقيقة فلا تكون مستعملة فيما وضعت له حقيقة فلا تكون حقيقة
اقول والتحقيق انه اذا اطلق الاسد واريد به الرجل الشجاع او زيد مثلا وادعي انه الاسد اتجه مقالة الجمهور
لظهور ان دعوى كونه اسدا لا يجعله اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد الحقيقي لا الادعائي وان اطلق و
اريد به معناه الحقيقي اعني الطبيعة السبعية وقيدت بخصوصية الرجل الشجاع او زيد مثلا بدلالة القرينة
لدعوى حصولها او تحققها في ضمنه على ان تقييدها بخصوصية الفردية عند ارادتها في ضمن الفرد الحقيقي

اعتبر مقالة البعض من ان لفظ الاسد مستعمل فيما وضع له غاية الامر ان يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنيا على مجرد الدعوى وذلك لا يوجب التجوز في لفظ الاسد لانه موضوع للمهية من حيث هي ولخفاء في صحة الاستعمال على الوجهين وبه يسقط كلية الدعوى في كلام العربيتي هذا اذا اطلق لفظ المشبه به على المشبه واما ان احمل عليه كما في قولك زيد اسد وعلمت اسدا او نحو ذلك فالاكثر على انه تشبيه بليغ اما كونه تشبيها فلاشتماله على ذكر المشبه وقد اشترطوا في الاستعارة ان يطوى ذكره بالكلية بحيث لا يكون في الكلام لا لفظا ولا تقديرا واما كونه بليغا فلحذف نكتتي التشبيه منه اعني الوجه والاداة فيقرب من الاستعارة ويلوح من دلائل الاعجاز الفرق بين ما يضعف فيه تقدير اداة التشبيه كالمثال المذكور او يمتنع كقوله اسد دم الاسد الهزبر خضابه وبين غيره كقولك زيد الاسد فجعل الاول استعارة والثاني تشبيها واختار التفتازاني ان الاسد في المثال المذكور استعارة لانه مستعمل في الرجل الشجاع والمعنى زيد رجل شجاع كالاسد واحتج على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق به حرف الجر كما في قوله اسد علي وفي الحروب نعامة فالمعنى مجترئ علي اذ لا يتعلق حرف الجر باسم الذات واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اسد مستعملا في معناه الحقيقي ويتعلق به حرف الجر لما لوحظ فيه من معنى الوصفية كما لو جعل استعارة عن الرجل الشجاع فان الشجاع فيه خارج عن معنى اللفظ كما اعترف به في مقام اخر فلا يكون في تعلق حرف الجر به دليل على كونه استعارة ولو جعل بمعنى الشجاع لم يكن استعارة بل مجازا مرسلا من اطلاق الملزوم على اللازم هذا و التحقيق انه ان كان زيد في المثال المذكور هو المشبه فهذا مع بعده يتعين الحمل فيه على التشبيه لئلا يكون الكلام من قبيل قولنا زيد زيد فان هذا المعنى غير مفهوم منه قطعا واما ما عللوا به من ان شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكلية فليس بشيء لانه منقوض بمثل قولك صادفت الاسد زيدا اذا اردت بالاسد زيدا بعلاقة الشجاعة وجعلت زيدا بيانا له فانه استعارة لا غير مع ان المشبه مذكور وكذلك الخيط الابيض في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان التحقيق ان الخيط الابيض استعارة للفجر او للشيء الابيض المستطيل ولفظ من الفجر بيان له وقرينة على الاستعارة والحمل على التشبيه كما نقلوه بعيد لانه يستدعي تكلفا لا حاجة اليه فانهم حملوا الخيط الاسود ايضا على التشبيه لان بيان المشبه

في الخيط

في الخيط الابيض بالفجر يستدل الى بيان المشبه في الخيط الاسود بسواد اخر الليل فيكون المشبه فيه مقدرا وان لم يكن هو المشبه جاز الحمل على التشبيه بتقدير سابق لكانه والاستعارة بجعل الاسد على معنى رجل شجاع ويجوز الحمل على الحقيقة بالتاويل في الاسناد لاجرائه على غير من هو له حقيقة واول الوجوه ابعدها وهو على بعده يتطرق في كثير من اقسام الاستعارة والاخير اقرب سيما بالنسبة الى المواضع التي يقصد فيها المبالغة وما قيل في دفعه من ان حمل الاسد على معناه الحقيقي ينافي حمله على زيد فضعيف لان ذلك انما ينافي الحمل بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى اذ دعوى ان زيدا قد تبلغ في الشجاعة الى حيث صار من افراد الاسد الحقيقي مما لا غبار عليه واما المعنى الثاني فهو بعيد في نفسه وان كان بعيدا عن مقام المبالغة ثم لعلم ان محققي علم البيان زعموا ان مبنى الاستعارة على دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به فمنعوا الاستعارة في الاعلام الشخصية لان العلمية تنافي الجنسية الا ان يتضمن على نوع وصفية كحاتم وفي التفتازاني بما حاصله ان المستعير يتاول في وضع اللفظ فيجعله كانه موضوع للمعنى الاعم مثلا يجعل لفظ الاسد كانه موضوع للشجاع ويجعل حاتم كانه موضوع للجواد وبهذا التاويل يتناول الفرد المتعارف الذي هو الحيوان المخصوص والرجل المعروف من قبيلة طي والفرد الغير المتعارف الذي هو الرجل الشجاع والرجل الجواد لكن استعماله في الفرد الغير المتعارف استعمال له في غير ما وضع له فيكون استعارة هذا محصل كلامهم ويرد عليه من كلامهم ما ذكروه في تقسيم الاستعارة من انها ان كانت اسم جنس فاصلية والا فتبعية فان الاستعارة في العلم اصلية قطعا فيتعين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالتاويل المذكور لكن يشكل هذا بانهم عرفوا اسم الجنس بما دل على ذات كلية لا باعتبار صفة فلا يدخل فيه العلم قبل التاويل لعدم الكلية ولا بعده لاعتبار الصفة فيه هذا ونحن نقول ان ارادوا ان الاستعارة تحقق باستعمال لفظ المشبه به في المشبه على دعوى دخوله فيه فمخالف لما ذكروه من ان المجاز ان كان علاقته المشابهة فاستعارة والا فمجاز مرسل ولما ذكروه في حد الاستعارة من انها المجاز الذي يكون علاقته المشابهة او انها الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بعلاقة المشابهة الى غير ذلك وان ارادوا ان هذا النوع من العلاقة اعني المشابهة لا تعتبر الا حيث يتحقق الادعاء المذكور ففساده ظاهر لان علاقة المشابهة

لانقص عن مسائل العلاقات في حصول المناسبة المصححة للاستعمال بها فكما يصح اطلاق القرية على اهلها والغيث
على النبات مثلا لما بينهما من المناسبة الناشئة من الحلول والسببية من غير ان يقع هناك دعوى دخول
احدهما في جنس الاخر كذلك يصح اطلاق اللفظ على مشابه معناه نظرا الى الارتباط الحاصل بينهما من المشابهة
من غير حاجة الى دعوى دخول احدهما في جنس الاخر بل المشابهة اولى في حصول العلاقة والارتباط بها فهي
اولى بان يصح التعويل عليها بمجردها والذي يدل على ذلك القطع بصحة اطلاق الانسان مثلا على الصورة المنقوشة
بعلاقة المشابهة ولذا لم يتعلق الغرض بالادعاء المذكور نعم كثيرا ما يتعلق الغرض بالادعاء المذكور اذا كان
المقام مقام مبالغة على ما عرفت تحقيق القول فيه هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان
علما شخصيا فالادعاء المذكور لا يتاتى فيه قطعا وذلك لان قول القائل رايت اليوم حاتما يحتمل وجوها احدها
ان يكون تشبيها بتقدير مضاف او كاف لكنه بعيد كما مر الثاني ان يكون استعارة للمرئي بعلاقة المشابهة
الثالث ان يكون استعارة على دعوى انه الشخص المعروف وهذا هو الظاهر من مقام المبالغة الرابع ان يكون بمعنى
الجواد المطلق فيكون مجازا مرسلا الخامس ان يكون مستعملا في معنى الرجل الجواد المشبه بحاتم فيكون استعارة في
الوجوه المحتملة لا تزيد على الخمسة وليس المشبه في شيء من هذه الصور داخلا في المشبه به اما في الثلثة الاول فظاهر واما في
الصورة الرابعة فلعدم اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلان المشبه هو الرجل الجواد وهو غير داخل في حاتم اذ لا
يصدق حاتم عليه وعلى غيره واما ما ذكره التفتازاني في تحقيق كلامهم فليس بشيء لانه بعد التاويل في وضع اللفظ
بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع وحاتم كانه موضوع للجواد انما استعمل في هذا المعنى التاويلي كان مجازا مرسلا
لا استعارة كما هو واضح لا وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل هما بعد التاويل
من الافراد المتعارفة قطعا الا ان يراد بهما ما يتعارف اطلاق اللفظ عليها مطلقا او عند عدم القرينة وهو تكلف
بين وان اراد انه انما استعمل بعلاقة المشابهة وان التاويل المذكور انما هو لدخول المشبه في المشبه به ففساده ظاهر
اذ لا فائدة في اعتبار التاويل هذا اذا كان المذكور لفظ المستعار منه وهو المعبر عنه بالاستعارة المصرحة
واما اذا كان المذكور لفظ المستعار له ويعبر عنه بالاستعارة بالكناية كما اذا اطلق المنية بادعاء السبعية
لها ودل عليه باثبات ما هو من خواص السبع لها من الانشاب والاظفار ونحوها فقد زعم السكاكي انه من المجاز

اللفظي لان المنية في الغرض المذكور لم يطلق الا على السبع بادعاء السبعية لها ورده غيره بالقطع بان لفظ المنية
لم تطلق الا على المنية ودعوى السبعية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في معناها فلا يكون مجازا لغويا وظني ان
السكاكي يدعي ان لفظ المشبه قد اخذ بمعنى المشبه به مجازا واطلق على المشبه كاطلاق الانسان بمعنى الضاحك
على الانسان فيكون مجازا لا غير والذي يبنيه على انه اراد ذلك دعوية الترادف بين لفظ المنية والسبع وقوله
انهما موضوعان لمعنى واحد والقوم لما غفلوا عن هذه الدقيقة اخذوا في الاعتراض عليه بما لا مساس له بكلامه
نعم يرد على السكاكي ان ذلك تعسف لا يساعد عليه الاستعمال عليه ثم قد يكون في تنبيها استعارة تخييلية كما
مر من اثبات الاظفار للمنية فان المراد بها معناها الحقيقي ودعوى السكاكي انها استعارة لصورة وهمية
في المنية فيكون من اقسام الاستعارة المصرحة مما لا وجه له وقد يكون استعارة تصريحية كما في قوله تعالى
ينقضون عهد الله فانه لما نزل العهد منزلة الحبل نزل ابطاله منزلة نقضه فالتنزيل الثاني قرينة على
التنزيل الاول تتمة المعروف بينهم ان المجاز كما يكون في المفرد على ما سبق بيانه كذلك يكون في المركب
وحده استعمال المركب او المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وان كانت العلاقة مشابهة سميت استعارة
تمثيلية ايضا كقولهم للمتردد في امر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فيصح فيه ان يلاحظ ما يلزم من تقديم
رجل وتاخير اخرى عادة من التردد وعدم ثبات الراي فيطلق عليه الالفاظ الموضوعة بازاء ملزومه بعلاقة
اللزوم فيكون مجازا مركبا وان تشبه حالة اقبال المخاطب المتردد على الامر تارة وادباره عنه اخرى
بحالة من يتردد في سلوك طريق فيقدم رجلا ويؤخر اخرى بجامع التردد وعدم الثبات والتداني
الى المقصود تارة والتباعد عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايضا ثم انهم بنوا امر المجاز المركب على
ثبوت الوضع للمركبات فالتزموا القول بان المركبات موضوعة بازاء المعاني المركبة كما ان المفردات
موضوعة بازاء المعاني المفردة وخالف في ذلك العضدي فانكر المجاز المركب راسا وحصره بالمفرد
محتجا عليه بان المركبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوز اليها اذ التجوز من توابع الوضع والحق ما ذهب اليه
الاكثر من ثبوت المجاز في المركب لكنه عندي لا يتوقف على ان يكون للمركب وضع على حدة بل لوضع مفرداته
كما زعموه بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها الافرادية فان كل مفرد من المفردات اذا دل على معناه

الافرادي بالوضع فتعدد المركب مبناه على المركب منه بالوضع ان المراد بالمعنى المركب هو نفس مداليل المفردات المشتملة على النسبة كما ان المراد باللفظ المركب هو نفس الالفاظ المفردة المشتملة على النسبة اللفظية وكما يجوز بقاعدة الوضع او الطبع ان يستعمل اللفظ المفرد في غير معناه الاصلي اذا كان بينه وبين معناه الاصلي علاقة كذلك يجوز بالقاعدة المذكورة ان يستعمل اللفظ المركب في غير معناه الاصلي اذا كان بينهما علاقة وان لم يكن بين المفردات علاقة فالمركب المستعمل في غير معناه الاصلي مجاز لا بالنسبة الى وضع مفرداته فظهر انه يكفي في مجازية المركب استعماله في غير ما وضع له مفرداته كما انه يكفي في كونه حقيقة فيه استعمال مفرداته فيما وضعت بازائه واما ما اشتهر من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية بوضع مغاير لوضع مفرداتها ففساده ظاهر اذ بعد وضع المفردات اعني الطرفين والنسبة لا حاجة الى وضع المركب لحصول المقصود بدونه فان وضع الطرفين لطرفي الحكم والنسبة اللفظية للنسبة الذهنية من حيث صدق مطابقتها للواقع وكشفها عنه كاف في افادة ما هو المقصود قطعا فلا يبقى هناك حاجة تمس الى وضع المركب وايضا لو كان المركب من الطرفين والاسناد موضوعا بازاء المركب من مداليلها لكان كل جملة خبرية بحسب وضعها على الاجمال بوقوع مدلولها مرتين تارة تفصيلا لما ذكرناه واخرى اجمالا لما ذكروه وعلى قياسها الجمل الانشائية وغيرها وهذا مما لا يلتزم به ذو مسكة نعم لو قيل بان الهيئة التركيبية او ما يقوم مقامها موضوعة لمجرد النسبة والربط والمجموع المركب موضوع لافادة مطابقتها للواقع لم يلزم منه المحذور وان لم يخل من فساده في نفسه بشهادة الوجدان على خلافه وعلى الفنية لغة كلماتهم بل صريحها غير جلي في المقام اذ لم يعهد وا بالتجوز في المركب التجوزي في مثل هذا المعنى ثم ان العلامة التفتازاني قطع بان المفردات في المجاز المركب مستعملة في معانيها الاصلية والتجوز انما هو في استعمال المركب ووافقه المحقق الشريف عليه ومن الناس من ذهب الى انها مستعملة في معانيها المجازية نظرا الى انتفاء التقديم والتاخير والرجل مثلا هناك هذا ما وقفنا عليه من كلماتهم ولا يخفى ما فيها من الضعف لان اللفظ في اطلاق واحد لا يصح ان يقع مستعملا في معنييه على ما سياتي تحقيق الكلام فيه سواء كانا افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا وسواء كانا حقيقيين كما لو قيل عبد الله واريد به مسماه باعتبار معناه التركيبي بجعل اخر باعتبار معناه الاضافي

او مجازيين

او مجازيين كما في المقام على الوجه الثاني كان احدهما او حقيقيا والاخر مجازيا كما في المقام على الوجه الاول لان مستندنا على المنع مطرد في الجميع على ان كلامهم لا يبتنى على مجرد الجواز بل على تعيين الاستعمال او ظهوره كما لا يخفى فهو اظهر فسادا من القول بالجواز بل التحقيق ان مفردات المجاز المركب غير مستعملة في شيء من معانيها الا الحقيقية ولا المجازية وانما المستعمل هو المجموع وما يسبق الى النظر من ان اللفظ المفرد لا يقع في صحيح الاستعمال الا والمراد به اما معناه الحقيقي او المجازي فانما يتجه اذا كان اللفظ المفرد مبنيا على افراده واما اذا جعل مركبا مجازيا فلا يصح ان يتجرد عنهما كما لو جعل مركبا حقيقيا مع ان الحكم منقوض بصورة الحكاية كما مر ثم قولهم بان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية لا يتجه بالنسبة الى ما يدل على الاسناد الا حيث يقصد الاسناد وظاهر ان صحة المجاز المركب لا يتوقف عليه ووقوع المحقق الشريف في المثال المذكور ولا تجوز في الهيئة التركيبية لان اسناد التردد الى المخاطب حقيقة وانما المجاز فيما عبر عن المتردد به الفساد لان الاسناد اللفظي في تقدم وتاخر موضوع لاسناد المعنى الذي اريد من حديث التقدم والتاخر الى المخاطب لا لاسناد حدث اخر اليه اريد من المركب لا منفردا ولا منضما فان ذلك على تقدير صحته لا يكون الا مجازا او لا اعتبار للتجوز في تقدم وتاخر فقط خرج عن كونه استعارة تمثيلية مع انه تكلم على تقديرها فلينبه ان يكون كلماتهم هذه ناشئة من الخلط بين المجاز المركب والكناية المركبة لتقاربهما في المعنى ولو صح ان قولنا اراك تقدم رجلا وتاخر اخرى يستعمل تارة باعتبار التركيب في معنى قولنا اراك مترددا بحيث لا يراد به الا هذا المعنى وظاهر ان هذا المجموع غير معناه الاصلي فيكون مجازا لا محالة وليس شيء من مفرداته مستعملا في معنى وانما لوحظ معانيها واستعمل المجموع ويستعمل اخرى ويراد به معاني مفرداته حقيقة او مجازا لينتقل منها الى لازمها وهو اسناد التردد الى المخاطب ويكون حينئذ كناية وكذلك قولك هو كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل فانها قد تطلق ويراد بها كونه جوادا فيكون مجازا مركبا وقد تطلق ويراد بها معناها لينتقل منه الى لازمه وهو كونه جوادا فتكون كناية ولك ان تعتبر الوجهين في جانب المحمول فان المجاز المركب على ما بيناه عند التحقيق لا يختص بالمركبات التامة فما ذكروه من ان المفردات في المثال المذكور مستعملة في معانيها انما يتم على التقدير الثاني وما ذكروه من ان المجموع مستعمل في معنى اراك مترددا انما يتم على التقدير الاول ثم اعلم ان محققي علماء البيان جعلوا الكناية

قسيما للحقيقة والمجاز وعرفوها بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فاخرجوها عن حد الحقيقة لكونها
مستعملة في غير ما وضعت له وعن حد المجاز لاعتبارهم فيه الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وعدمه
فيها فالمراد بطويل النجاد وكثير الرماد طويل القامة والجواد مع جواز ارادة معناهما الاصلي ايضا ووجه التفتازاني
بان المراد جوازه من حيث كونه كناية وان امتنع من حيث خصوص المادة كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء اذا جعلناه
كناية من قبيل قولهم مثلك لا يبخل على ما صرح به صاحب الكشاف وايضا كثيرا ما تخلو الكناية عن ارادة المعنى
الحقيقي كما يقال فلان كثير الرماد وجبان الكلب وان لم يكن له رماد ولا كلب واعترض بذلك على السكاكي حيث
جعل المراد في الكناية معنى اللفظ مع لازمه اقول والتحقيق ان الكناية تقع على انحاء الاول ان يستعمل اللفظ في الملزوم
لينتقل منه الى اللازم او اللفظ المستعمل كذلك فان كان الملزوم معنى حقيقيا للفظ كان استعماله حقيقة وان كان
معنى مجازيا كان مجازا فقولنا زيد كثير الرماد جملة خبرية ان استعملت في معناها الحقيقي بان قصد بها الاخبار عن
كثرة الرماد حقيقة لينتقل منه الى لازم معناه اعني كونه جوادا كان اللفظ حقيقة لا محالة لانه لم يستعمل الا فيما وضع
له وقصد الانتقال منه الى لازمه غير مخل بذلك وان استعملت في صورة معناها بان قصد بها صورة الاخبار عن
كثرة رماده لينتقل منه الى لازمه لزم التجوز في الاسناد لانه لم يوضع لصورة الاخبار بل للحقيقة فيكون اللفظ
باعتباره مجازا وعلى التقديرين تكون الكناية في المركب ويمكن ان يجعل المحمول حقيقة في المثال المذكور هو
الجواد المدلول عليه بذكر ملزومه ولفظ كثير الرماد وان كان محمولا عليه بحسب اللفظ لكنه انما جيء به لينتقل منه
الى المحمول الحقيقي اعني الجواد فيحمل عليه فتكون الكناية في المفرد اعني المحمول وعلى التقديرين يكون اللفظ مستعملا
في الملزوم للانتقال الى اللازم فكل منهما ملزوم منه لكن احدهما بلا واسطة والاخر بواسطة واما لو استعمل كثير
الرماد في الجواد نظرا الى علاقة اللزوم كان مجازا مرسلا قطعا كما مر الثاني ان يستعمل اللفظ في لازم معناه بقرينة
خفية وامارة ضعيفة في موارد يتسامح فيها في الدلالة ويكتفى فيها بمجرد الايهام والاشارة حتى ان المستعمل ح
قد تدعوه الحاجة الى الانكار فينكر ارادة اللازم ويمنع السامع من التسامح في تنزيل كلامه ولو فسر الكناية بهذا
الوجه امكن الفرق بينها وبين المجاز بحسب الاصطلاح باشتراط الصراحة في قرينته او الظهور المعتد به ويصح تثليث
الاقسام بالنسبة الى علم البيان لتعلق القصد فيه ببيان مطلق الدلالة وتثنيتها بالنسبة الى هذا العلم اذ لا

عبرة

عبرة في مقام الاستدلال بمثل تلك الدلالة **الثالث** ان يستعمل اللفظ في معناه او في لازمه مع نصب امارة موجبة
لتردد السامع بينهما تنبيها على ان ارادة كل منهما مناسب للمقام وهذا في غير المشترك انما يتم على القول بان قرينة
المجاز قد تكافئ ظهور الحقيقة بحيث يحصل التردد بينهما كما ينبه عليه مصير بعضهم الى التوقف في المجاز المشهور واما
على القول بان عدم ظهور المجاز يوجب ظهور الحقيقة فلا يتم ذلك **الرابع** ان يستعمل اللفظ في احد معانيه المتكافئة
في الظهور حقيقية كانت او مجازية او مختلفة بقرينة خفية يعول عليها في مقام التسامح قصدا الى التمكن من الانكار
مع الحاجة **الخامس** ان يستعمل اللفظ ويراد به احد معانيه الحقيقية او المجازية ويشير بقرينة حالية او مقالية
على ان المعنى الاخر ايضا مناسب للمقام وهذا النوع متداول في الاستعمال هذا واما ما ذكروه من ان لفظ الكناية
مستعمل في اللازم مع الملزوم او مع جواز ارادته معه فمبني على القول بجواز استعمال اللفظ في معنييه وهو باطل
عندنا على ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى واما الفرق بينها وبين المجاز بوجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
فيه دونها فغير مستقيم لان القرائن التي توجد في المجاز غالبا انما تساعد على ارادته دون نفي ارادة الحقيقة
الا ترى انهم يمثلون المجاز بنحو رايت اسدا يرمي او في الحمام مع ان القرينة المذكورة لا تنافي ارادة الحقيقة ايضا
بدليل صحة عطف قولنا ويفترس على الاول وفي الاجام على الثاني تذنيب الحق ان النسبة الخبرية اللفظية موضوعة
بازاء النسبة الذهنية الماخوذة من حيث كشفها عن الواقع وارائتها له سواء طابقته او لا علم بها او لا بشهادة
التبادر وليست موضوعة لنفس النسبة الواقعية والا لزم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى لانتفاء النسبة
الواقعية وليس في صحة السلب دلالة عليه ولا لنفس النسبة مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع والا لما دلت عليها
وضعا ولا لها من حيث مطابقتها للاعتقاد فقط او مع الواقع لما مر من قضية التبادر نعم تدل على المطابقة
للاعتقاد بالالتزام اذا تمهد هذا فاعلم ان من المصادر ما معناه الايجاد والابداع كالخلق والانبات ومنها
ما معناه التسبب الاعدادي ولو بوجه مخصوص كالولادة والايلاد ومنها ما معناه القبول والاتصاف كالطلوع
والاصفرار ومنها ما معناه الاعم ولو بحسب بعض الاقسام كالسرور حيث يشترك بين القسمين الاولين فيختلف
ما يتعلق اسناد هذه المصادر وما يشتق منها بحسب اختلاف معانيها في هذه المعاني فان المسند اليه الحقيقي في القسم
الاول هو الفاعل الموجد وفي الثاني السبب المعد وفي الثالث المتصف والقابل وهكذا وتوهم فرقة قوم بين

هذه الاقسام توهموا ان اسناد السرور الى الرؤية في قولك سرني رؤيتك والطلوع الى الشمس في قولك طلعت
الشمس مجاز عقلي كاسناد الانبات الى الربيع ومنشأه عدم الفرق بين الفعل والفاعل باعتبار معناهما اللغوي
وبينهما باعتبار معناهما الاصطلاحي فان الفعل الاصطلاحي قد لا يكون مدلوله فعلا لغويا بل غيره كان يكون
انفعالا فيكون فاعله الاصطلاحي حقيقة ما يكون قابله دون فاعله اللغوي وهكذا ثم اعلم ان في مثل
قولهم انبت الربيع البقل وجوها احدها ان ينزل الربيع منزلة الفاعل وينبه عليه باثبات بعض لوازمه
من اسناد الانبات اليه فيكون الربيع استعارة بالكناية ويكون الانبات او اسناده اليه استعارة
تخييلية ولا تجوز فيه اما في طرفي الاسناد فظ واما في الاسناد فلان المراد به معناه الحقيقي على ما مر ولا
يلزم الكذب لابتنائه على التاويل في احد طرفيه بخلاف الكذب فانه لا يبتني على التاويل الثاني ان يكون اسناد
الانبات اليه مبنيا على دعوى كونه فاعلا لنظرا الى كونه سببا اعداديا والروح يكون المجاز عقليا حيث اعطي
ما ليس بفاعل حكم الفاعل واثره واقيم مقامه والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم انه لا تاويل ههنا في نفس
الربيع بخلاف الوجه السابق الثالث ان ينزل تسبب الاعدادي منزلة التسبب الفاعلي فيعبر عنه باللفظ
الدال عليه وح يكون الاسناد مجازا لغويا لانه غير موضوع في مثل انبت للتعلق بالسبب الاعدادي بل الفاعلي
هكذا ينبغي تحقيق المقام **فصل** لا ريب في ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة كما لا يسمى
مجازا لما عرفت من انهما من نوع المستعمل ثم الحقيقة لا يستلزم المجاز لجواز ان يختص الاستعمال بالمعنى
الموضوع له وهذا ظاهر واما عكسه ففيه قولان والظ ان النزاع هنا في الالفاظ اللغوية وان المراد با
لحقيقة والمجاز ما يتناول المفرد والمركب على ما يرشد اليه حجتهم حجة القول بالالتزام انه لو لم
يستلزم لعرى الوضع عن الفائدة اذ فائدته الاستعمال في تراكيب الكلام واللازم باطل قطعا واجيب
تارة بمنع الملازمة لان التجوز فيه فائدة تترتب عليه واخرى بمنع بطلان اللازم اذ لا يجب ان يترتب
على الشيء ما قصد به ويمكن المناقشة في الاول بان فائدة الوضع للمعنى المجازي اكثر لاستغنائه عن مؤنة
القرينة والخروج عن ظاهر الاستعمال فالعدول عنه اخلال بالحكمة وفي الثاني بانه انما يتم اذا ثبت
ان الواضع ليس هو الله سبحانه وان الوضع ليس بالهام لان قصد ما لا يترتب على الشيء راجع الى الجهل

بحاله

الحقيقة لا تستلزم المجاز

بحاله والوجهان كما ترى ويمكن ان يستند في منع الملازمة الى جواز وقوع الاستعمال في المعنى الموضوع له
بعد الاستعمال في غيره اذ لا يلزم مقارنة الاستعمال للوضع حجة النافي للاستلزام وجهان الاول انه
لو استلزمها لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة والتالي منتف
قطعا واورد عليه اولا بالنقض بانه مشترك الورود فان المجاز يستلزم الوضع لمعنى بالضرورة فاذا
لم يكن هناك معنى يستعمل فيه لم يكن معنى يوضع له وثانيا بالحل بان الوضع والاستعمال لا يستدعيان
تحقق المعنى في الواقع لتحققهما بالنسبة الى الممتنعات فان قولنا الواحد نصف الاثنين وان النقيضين
يجوز ان يرتفعا الى غير ذلك موضوع للاسناد الماصدقي على التحقيق مع انه غير كاذب مع ان المعنى لا تحقق له
الا في الفرض وان اريد بالتحقق ما يتناول ذلك منعنا انتفائه في المقام والجواب ان ورود هذين الايرادين
مبني على ان يكون الوجه في انتفاء التالي عدم تحقق المعنى وليس كذلك اذ ليس الملحوظ فيه الا انتفاء الحقيقة وذلك
لا يقتضي الا انتفاء الحقيقة وذلك لا يقتضي الا انتفاء الاستعمال فيرجع الى دعوى القطع بان هذين المركبين
او هيئتي التركيبين لم يستعملا في غير المعنى المجازي فاندفع المحذوران ولا يمكن النقض بجريان الاستعمال في
معناهما الحقيقي لان المقصود يتم بالاستعمالات السابقة مع ان الكلام لا يختص بهما بل يجري في نظائرهما
لا حصر له واجاب العضدي عن الدليل المذكور بان المركبات لا وضع لها وانما الوضع لمفرداتها والتجوز من توابع
الوضع فلا مجاز الا في المفردات فالمجاز في الفرض المذكور اما في المسند او المسند اليه ولا ريب في ثبوت الحقيقة
فيهما اما الاسناد فليس له الا جهة واحدة في الكل لا يعتبر بالبال غير عند الاستعمال فلا يتطرق التجوز اليه ورد
بان البيان المذكور انما يتجه في مثل شابت لمة الليل فان التحقيق فيه ان اللمة مجاز عن سواد الليل والشيب مجاز عن
حدوث البياض فيه واما نحو قامت الحرب على ساق ونظائره فلا يتجه فيه ذلك اذ لا تجوز في شيء من مفرداته
بل في المركب حيث شبه حال الحرب بحال من يقوم ولا يقعد فيكون استعارة تمثيلية على حد قولهم للمتردد اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى هذا وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمقالته ان الهيئة في قامت الحرب على
ساق مثلا موضوعة للاسناد الى الفاعل الحقيقي ولم تستعمل فيه واستعملت في الاسناد الى الفاعل المجازي فتكون
مجازا لغويا بلا حقيقة اتجه عليه ان يقال لا نسلم ان الهيئة موضوعة للاسناد الى الفاعل الحقيقي والا لزم

ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى بل الاسناد الى مطلق الفاعل ولو كانت فاعليته ادعائية اذ لا يعقل من الاسناد الا معنى واحد وهو جار في جميع الموارد نعم اذا اسند الفعل الى غير من هو له كان هناك مجاز بحسب العقل حيث جعل غير الفاعل فاعلا واعطي حكمه حتى صح اسناد الفعل اليه على الحقيقة وظاهر ان النزاع هنا في المجاز اللغوي لا غير وان اراد ان الهيئة الموضوعة للاسناد قد استعملت في المقام في غير الاسناد كما لو استعملت الهيئة في انبت الربيع البقل واريد بها النسبة الظرفية اي في الربيع فللخصم ان يمنع صحة اعتبارها في المقام لكن قد سبق ان التحقيق جواز ذلك في مثل الفرض المذكور فيفسد ما ادعاه المجيب من عدم تطرق التجوز الى الاسناد لكنه لا يجدي المستدل ايضا لجواز سبق استعماله في المعنى الاخر وان اراد ان المجموع المركب من تلك المفردات موضوع لافادة المركب من معانيها ولم يستعمل فيه واستعمل في مشابهه على طريق التمثيل وذلك كما شبه ثبات الحرب واستقرارها بصورة موهومة وهي قيامها على ساق فعبر عن المعنى الاول بالمركب الموضوع للمعنى الثاني استقام كلامه بناء على ما عليه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية الا ان الخصم لم يساعد على ذلك وقد مر تحقيق الكلام فيه واما التجوز في المسند فيمكن باستعمال القيام المقيد بقولنا على ساق في معنى الاستقرار فيكون من باب المجاز في المركب على اشكل يلزم توسط اجنبي بين اجزاء المركب الا انه يتسامح به في المجاز المركب حيث يقصد المحافظة على التركيب الاصلي او بان يراد بالقيام الثبات او ما يقرب منه وبالساق الجانب ويكون المجموع كناية عن اشتدادها او يراد بالساق الشدة كما فسر بها في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق فيكون من باب المجاز في المفرد واما التجوز في المسند اليه فلا يتم الا بتنزيل الحرب منزلة انسان ذي ساق فيستعمل فيه مجازا او يطلق على الحرب من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون من باب الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكي وقد مر تحقيق الكلام فيه وقس على ذلك الكلام في نظائره الثاني ان لفظ الرحمن موضوع في الاصل لرقة القلب ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى مجازا فيتحقق المجاز بدون الحقيقة وقد يقرر بوجه اخر وهو ان لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى من حيث الخصوصية مجازا فيثبت المقصود والاول اظهر وكذلك الافعال المنسلخة عن الزمان فانها كانت في الاصل موضوعة للزمان كما هو قضية كونها افعالا ولم تستعمل المجردة عن الزمان مجازا واورد عليه من وجهين الاول انهم اطلقوا رحمان اليمامة على مسيلمة الكذاب حتى قال فيه

بعضهم وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فانقدح قولكم انه لم يستعمل في معناه الحقيقي الثاني انا لا نسلم ان الالفاظ المذكورة لم تستعمل في معانيها الاصلية في صدر اللغة اذ عدم الاطلاع لا يقضي بعدم الوقوع واجيب عن الاول بان الاطلاق المذكور مردود لوقوعه بعد النقل هجر المعنى الاول فلا يعتد به وهذا مبني على ان اللفظ اذا هجر بالنسبة الى معنى لم يصح اطلاقه عليه بحسب ذلك الوضع والتزامه بعيد اللهم الا ان يقال حصل هناك منع عرفي بحيث قبح اطلاق اللفظ المذكور على غيره تعالى وهو بعد محل نظر واما ما يقال من ان الاطلاق المذكور تعنت في كفرهم فلا يصح الجواب اذ لا ينافي ذلك صحة الاستعمال كسائر كلمات الكفر وقول التفتازاني بان الاطلاق المذكور كاطلاق لفظ الجلالة على نبينا تعنتا فانه لا يعتد به لا يعتد به لظهور الفارق فان لفظ الجلالة غير موضوع لغير الله لغة ولا عرفا فلا يصح الاستعمال بوجه بخلاف لفظ الرحمن بل التحقيق في الجواب ان يقال يكفي في اثبات المقصود الاستعمالات السابقة على ذلك الاستعمال وعن الثاني بالاستقراء فانا تتبعنا كلماتهم فلم نظفر باستعمالهم اياها في معانيها الاصلية وظاهر ان عدم الاطلاع بعد الاستقراء يورث الظن بالعدم هذا ويبتني الكلام في حجية الظن في مثل هذه المسئلة

فصل الحق كما عليه المحققون امكان الاشتراك ووقوعه في اللغة ومنهم من اوجب وقوعه ومنهم من احاله والظاهر ان النزاع في الالفاظ اللغوية الاصلية او فيها وفيما يجري مجرى الاعرضية وزاد ان كل واضع لا يلزم ان يكون حكيما ولا مطلعا على جميع اوضاع لغته وينبغي ان يراد بالاشتراك هنا مجرد كون اللفظ الواحد موضوعا باوضاع متعددة لمعان متعددة سواء كانت الاوضاع ابتدائية او لا فيتناول النقل التعييني والارتجال فان حجة الموجبين لا تقتضي تعيين النوع الاول وحجة القول بالاحالة تقتضي احالة الاقسام الثلثة نعم لو اعتبر الهجر فيهما لم يتوجه القول بالاحالة اليهما ثم المراد بالوجوب لزوم وقوعه من حيث الحكمة الداعية اليه لا التعيين وبالامتناع لزوم عدمه من حيث اخلاله بها وبالامكان انتفاء ما يوجب شيئا من ذلك وعلى هذا فلا يلزم القائل بوقوعه القول بوجوبه نظرا الى ما تحقق في محله من انه لم يجب لم يوجد لاختلاف معنى الوجوب ويلزم الاشاعرة المصير الى ما هو امكانه على اصلهم المعروف من نفي التحسين والتقبيح ثم من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القرآن والحق وقوعه فيه ايضا لنا على امكانه عدم ما يقتضي وجوبه وامتناعه وعلى وقوعه في اللغة نص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة كالقرء في الطهر والحيض والعين في الجارية والجارحة وعسعس في اقبل وادبر وظاهر ان

نقلهم انا سلم عن المعارض كان حجة اتفاقا ثم ثبوت الاشتراك في هذه الالفاظ يقتضي بوقوعه في القران لوقوعها فيه
بجمة من اوجب وقوع الاشتراك امران الاول ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من حروف
متناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعاني بقي ما زاد على عدد الالفاظ مجردا عن لفظ يكون بازائها فوجب
فاما ان لا تكون تلك الالفاظ وضعت ثانيا بازائها فيلزم الاخلال بالمصلحة التي تضمنها الوضع او وضعت
فيلزم الاشتراك الثاني انه لو لم يقع لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا معنى والتالي باطل اما الملازمة
فلان هذا اللفظ يطلق عليهما اطلاقا حقيقيا فلو لم يكن من جهة وضعه لخصوصهما لكان من جهة وضعه لما يشترك
بينهما وهو المقصود بالملازم واما بطلان فلان المسمى به ان كان نفس الذات فليس بمشترك وان كان صفة فهي
في القديم واجب وفي الحادث ممكن فلا يكون امرا واحدا والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا للذات وممكنا لها وهو
محال والجواب اما عن الاول فبان المعاني وان كانت غير متناهية لكن وضع الالفاظ بازائها يوجب
اوضاعا غير متناهية وهي على تقدير تحقق صدورها من الواضع لا فائدة الا في قدر متناه منها لامتناع تعقل
امور غير متناهية او استعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية فليلغو الوضع فيما زاد عليه سلمنا لكن
المعاني انما تكون متناهية بجزئياتها واما بالنظر الى كلياتها العالية او المتقاربة بها فهي متناهية وظاهر ان
الوضع بازائها مغن غالبا عن الوضع بازاء الخصوصيات والجزئيات لحصول المقصود بتركيب بعضها ببعض
سيما مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تناهي الوضع لجميع الالفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها وقد يجاب بمنع
تناهي الالفاظ لانها مركبة من الحروف بتراكيب غير متناهية فهي ايضا غير متناهية وان كان الحروف التي تتركب
منها متناهية كمراتب الاعداد ويمكن دفعه بان القدر الذي يصح الانتفاع في الاستعمال متناه قطعا فيتم به ما
اراده الخصم الا ان هذا لا يصح لظاهر كلامه ولو تمسك المستدل بان القدر الذي يصح الانتفاع به من الالفاظ اقل من
القدر الذي يحتاج الى التعبير عنه من المعاني فالحكمة الداعية الى الوضع داعية الى الاشتراك لكان اقرب الى الصحيح
السداد ولم يحتج الى اخذ تلك المقدمات المتضمنة الفساد لكنه ايضا مدفوع بما عرفت نعم يتجه البيان المذكور
في اثبات الاشتراك في غير الالفاظ اللغوية الاصلية كالاعلام فان الحاجة تمس الى وضع اللفظ بازاء مسمياتها وجوبه
وقلة الالفاظ التي يصح الانتفاع بها بالنسبة اليها يوجب وقوع الاشتراك فيها وقد نبهنا على خروج ذلك

عن محل

عن محل النزاع واما عن الثاني فبانا نختار انه صفة ولا يلزم ان لا يكون امرا واحدا لان الاختلاف في صفتي الايجاب
والامكان لا يقتضي الاختلاف في موصوفيهما كما في سائر الصفات الاعتبارية ثم ان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا
يقتضي وجوب الاشتراك بل وقوعه وهو اعم مما ادعيه المستدل احتج من احال الاشتراك بانه يخل بالتفهيم المقصود
من الوضع لخفاء القرائن وجوابه ان البيان ممكن بمعونة القرائن الواضحة مع ان القصد قد يتعلق بالبيان الاجمالي
لحكمة داعية اليه حجة من منع وقوعه في القران انه لو كان مبينا لزم التطويل بلا فائدة لامكان الاداء بغيره بدونه
والا لزم عدم الافادة وشيء منهما لا يليق بكلامه تعالى والجواب ان المقام ربما يعين المعنى المقصود ويغني عن حاجته
الى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع ان القرينة اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب لنفسها كما في قوله تعالى وفجرنا
الارض عيونا فلا يلزم التطويل بغير فائدة على ان اللفظ المشترك قد يكون افصح من غيره واوفق بالقافية ونحو ذلك
فيترجح من جهته مضافا الى ان المعنى المشترك لا يخلو من دلالة اجمالية والغرض قد يتعلق بها ولعلم انه قد اشتهر ان
المجاز يستدعي قرينتين احديهما صارفة عن المعنى الحقيقي والاخرى معينة للمعنى المراد من المعاني المجازية بخلاف
المشترك فانه انما يستدعي قرينة واحدة معينة للمعنى المراد من بين المعاني الحقيقية لا غير وكان هذا الفرق مبني
على القول بان الكناية قسيم للحقيقة والمجاز وان المجاز استعمال اللفظ في الملازم مع عدم جواز ارادة الملزوم
والكناية استعماله في اللازم مع جواز ارادة الملزوم معه فان المجاز حينئذ يستدعي قرينتين على ما يدل على الامرين
وان كان امرا واحدا على ان المشترك ايضا على ما حققناه في معنى الكناية وما سيأتي تحقيقه من عدم جواز
استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فالقرينة المعتبرة في المقامين هي القرينة المعينة للمعنى المراد والفرق بينهما
بينهما من جهة المنع عن الجمع **فصل** الترادف واقع في اللغة لنص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة خلافا لبعضهم حيث منع
من وقوعه وجعل ما عد منه من باب اختلاف الذات والصفة كالحيوان والماشي او اختلاف الصفات كالمنشي
والكاتب او اختلاف الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيح ونحو ذلك واحتج بامرين احدهما ان احد اللفظين
مغن عن الاخر لحصول المقصود به والاتيان به فيكون عبثا فيمتنع صدوره عن الواضع الحكيم والثاني انه لو وقع فاللفظ
الثاني تعريف للمعرف بالاولى وهو محال للزوم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل والجواب اما عن الحجة المذكورة
فبانه تعسف ظاهر في كثير من الموارد يابى عنه كلماتهم فلا وجه لان يتكلف من غير ضرورة تلجئ اليه واما عن الاحتجاج

[illegible]

الاول فانه محصل انما يتم اذا كان المقصود من الوضع الثاني مجرد التفهيم وليس كذلك اذ قد يقصد به التوسعة
في المحاورة ويتيسر التفنن في المكالمة وموافقة القوافي والسجع وتيسير انواع البديع الى غير ذلك واما عن الثاني فبان الوضع
الثاني ليس لتحصيل التعريف الحاصل بالاول بل لمثله كما في الاسباب المتعددة ولا محذور فيه واعلم ان ما ذكرناه انما يتجه
بالنسبة الى مطلق الالفاظ العربية او اللغوية كما هو الظاهر واما اذا كان بالنسبة الى الالفاظ التي وضعها الواضع الاول فالذي
اوردناه في معرض الاثبات لا ينهض دليلا عليه لان نص اللغوي على ترادف بعض الالفاظ لا يقتضي ان يكون ذلك
بحسب اصل اللغة مما ان الاصل تاخر الحادث **تتمة** ومنهم من جعل الحد والمحدود من باب الترادف لانه تبديل لفظ بلفظ
اجلى وفيه نظر لان الحد مفيد بمفرداته على المعنى التفصيلي باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل على المعنى الاجمالي بوضع
واحد فلا يكون الدلالة من جهة واحدة نعم ان اريد بالحد ما يعم التعريف اللفظي وكان الحكم ايجابا جزئيا او لم يعتبر
اتحاد الجهة في الترادف اتجه ذلك ثم هل يجب صحة وقوع احد المترادفين موضع الاخر قيل نعم لانه لو امتنع اما من جهة
التركيب ولا حجر فيه اذ لو صح وافاد المقصود بذلك معلوم من اللغة قطعا واما من جهة المعنى ولا يعقل ذلك فيه لان المعنى واحد
فيهما وفيه نظر لانا نختار ان الامتناع من جهة التركيب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد اعتبر في استعمال احدهما ما لم
يعتبره في الاخر كما في الضمائر المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك بان ذا ان رادف صاحب ولا يقع مكانه
عند الاضافة الى بعض المعارف وهذا انما يتم اذا لم نجعل الالفاظ اللازمة للاضافة متضمنة لمعنى الاضافة وقد
تقدم الكلام فيه احتج المانع بانه لو صح لصح تبديل لفظ الجلالة في تكبيرة الاحرام بمرادفه في العجمي والتالي باطل اما الملازمة
فلانهما مترادفان فالتقدير صحة وقوع احدهما موضع الاخر وفيه منع الملازمة لان المقصود صحة وقوع احدهما موضع
الاخر في افادة المعنى بحسب الوضع لا في ترتب الاحكام عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض العامة من بطلان التالي
بناء على صحته في مذهبه وقد يجاب بان المنع لاختلاط اللغتين وهو ضعيف لورود الاشكال عليه بالو بدل اكبر
ايضا بمرادفه **فصل** يعرف كل من الحقيقة والمجاز بعلامات ودلائل منها نص اهل اللغة عليه مع سلامته من
المعارض ومما يوجب الوصف نقله كالتمسك بما لا دلالة فيه على دعوى مع الاقتصار عليه وكذا الخبر بكل اصطلاح
انا الخبر كذلك وهذا مما لا يعرف فيه خلاف واما عند التعارض فان امكن الجمع تعين والا فان كان التعارض بين
النفي والاثبات تعين القول بالاثبات ما لم يعتضد الاخر بما يترجح به عليه لان مرجع الاثبات الى الاطلاع ومرجع

النفي

النفي الى عدم الاطلاع غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن معه اقوى كالمعتضد بالشهرة او بكثرة الاطلاع نقلته
او حذاقتهم او نحو ذلك ثم التعويل على النقل مقصور على الالفاظ التي لا طريق الى معرفة حقائقها ومجازاتها
الا بالنقل واما ما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع موارد استعماله حيث يعلم او يظن
عدم النقل فلا سبيل الى التعويل فيه على النقل ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ المقررة في هذا الفن كمباحث
الامر والنهي والعام والخاص ولهذا تراهم يستندون في تلك المباحث الى غير النقل والسر في ذلك ان التعويل
على النقل من قبيل التقليد وهو خطا عند التمكن من الاجتهاد ولان الظن الحاصل منه اضعف من الظن الحاصل
من غيره كالتبادر وعدم صحة السلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن اقوى الامارتين
الى اضعفهما وهو باطل ومنها التبادر وتبادر الغير فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالتبادر
ظهور اللفظ المجرد عن القرينة في المعنى فلا يرد النقض بالمجاز المحفوف بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازي لانه
اذا تجرد عنها لم ينسبق معناه المجازي الى الفهم ولا فرق في القرينة بين ان تكون شهرة او غيرها لكن تجريد اللفظ
عن قرينة الشهرة لا يمكن حال الاشتهار فلا يجدي التعويل عليها لكن يغني الالتزام لما منهم من نفي تحقق ذلك وجعل تجريد
فرض الحقيقة له نظرا منه الى ان اللفظ اذا بلغ في الاشتهار الى حيث يتبادر منه المعنى فقطع النظر عن الشهرة
لا يخرجه عن تبادره وجوابه انا قد نجد من الالفاظ اذا اطلق يتبادر منه معناه الحقيقي لكن النفس تنصرف عنه
الى معناه المجازي بملاحظة شهرة الملاحظة عليه فان التبادر المستند عند السامع الى الشهرة يستلزم ملاحظتها
عند حصوله ولو اجمالا ويمتنع مع قطع النظر عنها اساسا لم لقائل ان يقول لا فرق بين الشهرة في المنقول بالنسبة
الى من حصل النقل عنده بالشهرة وبين الشهرة في المجاز المشهور فان كلا من الشهرتين سبب للتبادر
وقطع النظر عن كل منهما يقتضي عدم حصول التبادر ويمكن دفعه بان الشهرة في المنقول لا يلزم ملاحظتها
وانما يلزم ملاحظة الاختصاص الناشي منها كما في سائر الحقايق فان الوضع بكلا نوعيه يوجب اختصاص اللفظ
بالمعنى وهو نعرفه غالبا من اجل الوجدان عند ملاحظة اللفظ والعلم به كاف في الانتقال فلا حاجة الى العلم بسببه
من التعيين او الغلبة بخلاف الشهرة في المجاز المشهور فانها قرينة على التجوز فلا بد من ملاحظتها ولو اجمالا ليتحقق
الصرف اليه نعم يبقى الاشكال فيما اذا استند العلم بالوضع المنقول الى ملاحظة الشهرة في الغلبة وهذا الامر فيه التحقيق

التبادر

ان يقال التبادر الذي نعتبره علامة للحقيقة هو التبادر الابتدائي ولا ريب ان المعنى المنقول اليه يتبادر من المنقول
اولا بخلاف المعنى المجازي في المجاز المشهور فانه يتبادر منه من حيث كونه متفرعا على معنى آخر ولهذا اعتبار الآثار
المقصودة من المجاز كالمبالغة والبلاغة وغيرهما مما يبتني على ملاحظة المعنى الحقيقي ولو اجمالا مترتبة عليه بخلاف
المنقول فانه بعد النقل يتجرد عن تلك الآثار كسائر الحقائق وبهذا يتضح الفرق بين المنقول والمجاز المشهور ويسقط
وهم من انكر الفرق بينهما وبما حققنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتاخرين في الفرق بين المنقول
والمجاز المشهور من ان التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ ووجه الضعف ان التبادر
في المنقول ايضا قد يستند الى ملاحظة الشهرة كما عرفت فلا يتم الفرق ثم على المقام اشكالات منها انه لو صحت علامة
الحقيقة لكان كل لفظ حقيقة في ان له لافظا لان هذا المعنى يتبادر منه عند الاطلاق وبطلان التالي يقتضي بطلان
المقدم والجواب ان المراد تبادر المعنى من حيث استناده الى الوضع ولا يلزم الدور لان المراد مطلق الاستناد
وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز ومنها ان اللفظ المشترك اذا استعمل في غير ما وضع له فلا ريب في كونه مجازا مع انه
لا يتبادر منه غيره فلا ينعكس علامة المجاز فان قيل يتبادر منه مفهوم احد المعاني وهو غيره قلنا لا نسلم انه يتبادر
ذلك والا لزم ان يكون في المعنى مجازا لتبادر غيره الذي هو مفهوم احد المعاني فيكون من الجيا وقد فرض مشتركا
وايضا اطلاق المشترك على مفهوم احد المعاني مجاز قطعا فيجب ان لا يتبادر والا انتقضت علامة الحقيقة به و
الجواب ان المتبادر هناك انما هو كل واحد مما يصدق عليه احد المعاني وهو غيره ولا ريب في ان اللفظ حقيقة فيه
هذا اذا قلنا بان الدلالة لا تتوقف على الارادة فلا يتوقف دلالة المشترك على ذكر القرينة واما اذا قلنا بالتوقف
فلا يستقيم الجواب المذكور بل الوجه ان يلتزم بعدم انعكاسها ولا ضير فيه لجواز ان تكون علامة الشيء
اخص منه وهو على ذلك الحال في استعمال المشترك في احد معانيه بالنسبة الى علامة الحقيقة وذلك ان يمنع توقف
دلالة المشترك على القرينة على القول المذكور لان اللازم عليه توقف الدلالة على الارادة لا على تعيين مورده
ومنها ان هذه العلامة دورية لتوقف التبادر على العلم بالوضع ضرورة ان الجاهل بالوضع لا ينتقل من اللفظ
الى المعنى الموضوع له فلو توقف العلم بالوضع على التبادر لزم الدور وعلى تقدير تبادر الغير انما يكون علامة للمجاز اذا
لم يتبادر نفس المعنى والا لورد النقض بالمشترك وعدم تبادر المعنى انما يعتبر اذا كان منشأ العلم بعدم الوضع

اذ على

اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون الوضع متحققا ويكون الجهل به مانعا من حصول التبادر وحينئذ فلا يمكن الا
ستناد اليه لا يقال فيلزم الاشتراك والمجاز اولى منه لانا نقول فتكون العلامة حينئذ خلافه لو فرض الخلاف
في الاصل المذكور مع ان ظاهرهم الاتفاق عليه على ان الاصل يجوز ان يكون امره بثبوت خلافه بخلاف العلامة فانه يجب
اطرادها فلا يصح ان نعتبر فيها ويمكن دفعه باعتبار طريقا فيها لا جزء منها هذا ثم لو توقف العلم بعدم الوضع
على تبادر الغير لزم الدور والجواب ان ما يتوقف عليه التبادر انما هو العلم بالوضع ولو اجمالا وما يتوقف على التبادر
انما هو العلم به تفصيلا فلا يتحد الطرفان على ان ما يتوقف على علمنا بالوضع انما هو نفس التبادر لا علمنا بالتبادر
كما هو المقصود هنا فلا يتوقف على علمنا بالوضع بل يمكن استفادته من تنصيص اهل اللغة والتتبع في موارد
اطلاق اللفظ والتصفح في مواضع استعماله كما اذا استقرينا فوجدنا اهل العرف حيثما اطلقوا لفظا بغير قرينة
تبادر اليهم معنى واذا ارادوا منه معنى غيره نصبوا عليه قرينة فنعلم من ذلك انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني
لا يقال مجرد التبادر في الموارد مع عدم مصادفة القرينة لا يستلزم الحقيقة لجواز ان يكون التبادر لقرينة
خفية لازمة للفظ كما في المجاز المشهور لانا نقول لما كان المدار في اثبات وضع الالفاظ على الظن غالبا فمثل هذا
الاحتمال لندرته لا يورث الوهن فيه فان الظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومما يرشد الى ذلك ان اعظم الطرق
اللغويين في تمييز المعاني الحقيقية عن المجازية هو هذه العلامة على ما هو الظاهر وظاهر ان هذا الاحتمال قل ان
لا يتطرق اليها فلو كانوا يلتفتون اليه لما حصل لهم التمييز في معظم الالفاظ وله ان يتمسك ايضا في نفي القرينة
باصالة عدمها لانها لم تكن قبل الاستعمال فالاصل بقاؤها على العدم ولا يشكل بان الاصل مما يصح تخلفه عن
مقتضاه لقيام امارة عليه بخلاف العلامة فانها عبارة عن الخاصة وهي لا تتخلف لان الاصل على ما قررنا
طريق الى العلم بتحقق العلامة وليس بها ولعلها فصح التخلف متطرق الى طريق العلامة لا الى نفسها فلا
اشكال نعم هنا شيء وهو ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا فينبغي عليه ان يتبين كونه اطلاقيا او بمعونة قرينة
اخرى ومنها ان اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة كثيرا ما يطلق ويتبادر منه الحقيقة الموجودة في ضمن الافراد
المتعارفة او الكاملة في تلك الحقيقة مع انه لو صحت تلك العلامة لكان اللفظ حقيقة في تلك الافراد
ومجازا في الحقيقة المطلقة والمفروض خلافه والجواب ان المتبادر من اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة ليس الا

الحقيقة المطلقة ويتبادر افرادها المتغايرة او الكاملة ليس بالنظر الى نفس اللفظ الموضوع بل بالنظر الى
امور خارجية وبالجملة هنالك امران ارادة الحقيقة وارادة كونها في ضمن افراد مخصوصة فاللفظ انما يدل
على الاول بالوضع والثاني انما يستفاد من شواهد خارجية ومنها ان اللوازم البينة للمعنى تتبادر من اللفظ
مع باعتبار وضعه لمعنى فلو كان التبادر يقتضي الحقيقة لوجب ان يكون اللفظ حقيقة فيها ايضا بالنظر الى وضعه
له وهو خلاف الفرض وجوابه ان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر الناشئ عن نفس اللفظ والتبادر
المذكور ليس ناشئا منه بل من المعنى فان اللفظ انما يدل على اللوازم بواسطة دلالته عليه فلا اشكال
ومنها صحة سلب المعنى وعدمها بحسب نفس الامر اي من غير بناء على المسامحة والتاويل والاول علامة المجاز
والثاني علامة الحقيقة وانما اعتبرنا القيد الاخير احترازا عما لو اعتبر صحة السلب وعدمها بحسب الدعوى
والتاويل في الصحة او الاسناد او المسند او المسند اليه كما لو قيل زيد حمار او ليس بانسان وادعي صحة ذلك من
غير تاويل او اول الاسناد كما لو جعل النفي للاثبات وبالعكس او المسند كما لو اريد بالحمار البليد وبالانسان
النوع الكامل منه او المسند اليه بفرض حقيقته من حقيقة المحمول او مغايرة لها فانه وان صح ذلك كله لكنه لا
يقتضي الحقيقة ولا المجاز وكذلك اللفظ المستعمل بمعنى اللفظ كما لو المتزيد ولا يريد به لفظه فان عدم صحة السلب
متحقق ولا حقيقة وذلك لان الاستعمال فيه مبني على المسامحة والخروج عن نهج الاستعمال فان الظاهر من الا
ستعمال ان يكون على حسب قوانين الوضع لانه المتداول وزعم بعض المعاصرين انه لا حاجة الى القيد المذكور لان
المراد صحة سلب المعنى الحقيقي حقيقة وعدمها والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يخفى ما فيه ثم على هذه العلامة
اشكال لان الاولى منها منتقضة بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمولي كالانسان في الناطق والضاحك فا
لا يصح ان يقال الانسان ليس بناطق وليس بضاحك مع انه ليس حقيقة فيه وكذلك العام اذا استعمل في الخاص
فان عدم صحة السلب متحقق ولا حقيقة والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا اعتبر السلب بالحمل المتعارف
كما زعمه بعضهم واما اذا اعتبر بالحمل الذاتي اعني ما يكون مفاده الاتحاد في الحقيقة فلا اشكال اذ يصدق في
تلك الامثلة ان مفهوم الانسان ليس نفس مفهوم الناطق والضاحك وان مفهوم العام ليس نفس مفهوم الخاص
هذا اذا كان الخاص معتبرا من حيث الخصوصية والا فلا ريب في انه حقيقة فيه هذا ما يستفاد من كلمات القوم

والتحقيق

صحة السلب

علاء الدين ابن ابى [illegible]

٤٣

والتحقيق عندي ان السلب بالحمل المتعارف معتبر في المقام ايضا ولا اشكال اذ ليس المقصود ان عدم صحة السلب
علامة للحقيقة مطلقا بل المراد انه علامة لها في الجملة فان كان السلب بحمل هو هو كان علامة لكون اللفظ حقيقة
فيما لا يصح السلب عنه من حيث الخصوصية كما مر وان كان بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه
حقيقة فيه ان اطلق عليه باعتباره وان كان بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم اعني ما يكون مفاده مجرد الاتحاد في
الخارج كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة واما صحة السلب فيصح ان تعتبر بالحمل الذاتي فتكون علامة لكونه
مجازا فيه من حيث الخصوصية وان تعتبر بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم فيكون علامة لكونه مجازا فيه مطلقا واما
ان اعتبرت بالحمل المقابل للحمل الذاتي فلا تصلح علامة للمجاز لان الانسان يصح سلبه عن الحيوان الناطق بهذا الحمل
وليس مجازا فيه قطعا الثاني ان هذه العلامة دورية لاشتمالها على الدور اما في المجاز فلان العلم به يتوقف على
صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه لان سلب البعض غير مفيد لجواز الاشتراك والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على
العلم بان المعنى المبحوث عنه ليس منها والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع والفاضل المعاصر علل التوقف هنا بقوله
لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض ولا يذهب عليك ان التعليل المذكور لا تعلق
له بهذه المقدمة بل بالمقدمة الاولى فالصواب ذكره عندها كما فعلناه ثم ذلك يتوقف على العلم بكونه مجازا
فيه والا لجاز ان يكون ايضا من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس منها فلو توقف العلم بكونه مجازا
على العلم بصحة السلب لزم الدور وعلى هذا التقرير فالدور مضمر لكن لا يخفى ما فيه بل الوجه ان يقرر هكذا المراد
بصحة السلب صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لما مر والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على امرين العلم بجميع المعاني
الحقيقية والعلم بان المعنى المبحوث عنه ليس منها اما توقفه على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لولا ذلك لم يمكن
الحكم بصحة السلب لاحتمال ان يكون ذلك المعنى منها فيلزم سلب الشيء عن نفسه والعلم بخروجه عن جميع المعاني الحقيقية
هو العلم بكونه معنى مجازيا اذ لا نعني بهذه العلامة الا استعلام ذلك لان الكلام في الاستعمال الصحيح المستند
الى الوضع فلو توقف المجاز على صحة السلب لزم الدور لا يقال يتوقف العلم بخروج ذلك المعنى عن المعاني الحقيقية
على العلم بصحة السلب اذ هو في مرتبة العلم بالمجازية فيتوقف على ما يتوقف عليه فلو توقف العلم بصحة السلب
عليه لزم الدور فالدور على هذين التقريرين ظاهر الا انه في الاول بين اللفظ المستعلم وبين العلامة وفي الثاني

في نفس العلاقة واما في الحقيقة فلان العلم بها يتوقف على العلم بعدم صحة السلب وهو يتوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه وهو دور ظاهر وزعم الفاضل المعاصر ان الدور فيه مضمر لان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد يتوقف على العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه والعلم بهذا يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية والعلم بهذا يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة في البليد وذلك لان عدم صحة السلب على تقدير ان يكون السلب جزئيا لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة ولئن اكتفوا بذلك هنا كان عليهم ان يكتفوا في المجاز ايضا بالسلب الجزئي ويجعلوه علامة للمجاز في الجملة هذا محصل كلامه واقول لا خفاء في ان الغرض من هذه العلامة انما هو استعلام حال اللفظ بالنظر الى المعنى المقصود من كونه حقيقة فيه فيجري في المشترك وغيره لا انه لا يستعمل في المعنى المفهم الا حقيقة فيختص مورد العلامة بما يتحد معناه الحقيقي ولا ريب في ان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد اي في المعنى الذي يطلق باعتباره على البليد انما يتوقف على العلم بعدم صحة سلب احد معانيه الحقيقية عنه اذا كان له حقائق متعدده فيعلم انه حقيقة فيه باعتبار ذلك المعنى لا على عدم صحة سلب الجميع ضرورة ان بعض معاني المشترك مما يصح سلبه عن بعض وهذا بخلاف المجاز لان العلم به يتوقف على العلم بصحة سلب الجميع اذ مجرد سلب البعض لا يقتضي ان يكون مجازا كما لا يقتضي ان يكون حقيقة واما اذا صح سلب الجميع لزم ان يكون مجازا والا كان غلطا والكلام في الاستعمال الصحيح نعم لو اخذ صحة السلب في المجاز باعتبار المعنى الحقيقي الذي استعمل اللفظ باعتباره في المعنى المقصود او في ذلك فيه لم يحتج الى اخذ صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية بل كان اخذها بالنسبة الى المعنى المعتبر مغنيا عن ذلك لكن القوم لما اعتبروا علامة الحقيقة في اللفظ المجرد عن هذا الاعتبار ناسب ان يعتبروا علامة المجاز ايضا في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلامتين فاحتاجوا في المجاز الى اعتبار صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية مع ان اللفظ في اطلاقه على المعنى المقصود ان كان ماخوذا بحسب معناه الحقيقي فلا يتم في غير الاستعارة التي مبناها على التصرف في امر عقلي وقد حققنا سابقا انه ليس من باب المجاز ولو سلم فالعلامة غير معتبرة عليه عندهم وان كان ماخوذا بحسب معنى آخر واعتبر المعنى الحقيقي لمجرد تحصيل العلاقة فالعلم بمجازية ذلك المعنى حاصل من حيث

اعتبار العلاقة فلا يتوقف على اعتبار العلامة ثم اقول نعم يرد على الوجه الذي ذكره بظاهره مبني على تخصيص مورد العلامة باللفظ الذي يتحد معناه الحقيقي في معنى واحد اذ يكون الغرض منها معرفة حال اللفظ الذي لا يقع مستعملا في المعنى المبحوث عنه الا حقيقة فيختص وهذا مع ما فيه من قلة الجدوى والمخالفة لصريح كلمات القوم مدفوع بان الدور فيه ايضا ظاهر لان العلم بكون الانسان حقيقة في البليد لا غير مثلا اي في المعنى الذي يطلق باعتباره على البليد يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عنه والا لجاز ان يكون مجازا فيه باعتبار بعض معانيه وهو يتوقف على العلم بكونه حقيقة فيه لا غير واما العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عن البليد ففي مرتبة العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عن البليد بل هو عينه ان لم يقصد الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال فلا يعقل الترتيب والتوقف بينهما هذا وان اراد ان المعتبر في العلامة ان لا يكون للفظ كالانسان باعتبار احد معانيه اذا كانت له معان متعدده مورد كالكامل في الانسانية ونحوه بحيث يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه كالحيوان الناطق ليكون علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوصية فيتجه عدم استلزامه اضمار الدور كما عرفت انه ان اعتبر السلب بالحمل الذاتي لم يستقم قطعا ضرورة ان كل مورد من الخصوصيات مما يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه بالحمل الذاتي اذا كان اللفظ فيه حقيقة فيه بخصوصه وان اعتبره بالحمل على الوجه الاعم فمع كونه على خلاف الوجه المعتبر لاحتمال المسلوب عن المسلوب عنه لا يثبت به كون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه ضرورة انه لا يصح سلب الانسان بهذا الحمل عن الناطق والضاحك مثلا مع انه ليس حقيقة فيه بخصوصه وقد اجيب عن الاشكال بوجوه منها ان المراد بصحة السلب وعدمها ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه او لا يصح مثلا اذا اطلق الحمار على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناهق واذا اطلق الانسان عليه فانما هو باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق هذا حاصل ما ذكره بعض المتاخرين وعندي فيه نظر لانه ان اراد بالمعنى الذي اعتبر صحة السلب وعدمها باعتباره خصوص المعنى الحقيقي او الاعم من التاويلي كما سبق ففيه ان العلامة ح تختص باستعلام حال الاطلاق على غير المعنى الموضوع له كما يساعد عليه تمثيله ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان الناطق وهو نفس المعنى ابتداء لا باعتبار معنى آخر ولو تعسف في التعميم اليه لبقي اشكال الدور بحاله اذ ليس في بيانه ما يساعد على دفعه

والتزام هذا الاختصاص غير مناسب للمقام مع انه لا يستقيم بناء على اعتبار السلب بالحمل الذاتي كما مر في
دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار معناه الحقيقي مما يصح سلبه عن جميع موارده الخاصة ولعله
العقلية بهذا الحمل على ان العلم بصحة السلب وعدمها مبني على العلم بخروج المورد عن المعنى الموضوع له
وعدمه وهو في مرتبة العلم بكون الاستعمال فيه مجازا او حقيقة او نفسه على ما مر فيبقى اشكال الدور بحاله
وان اريد به المعنى الاعم انتقض علامة الحقيقة ح بأكثر اقسام المجاز مثلا اذا اطلق الكاتب بمعنى الانسان
على زيد لا من حيث الخصوصية صدق عليه انه قد اطلق عليه باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق
وظاهر انه ليس حقيقة فيه لا يقال المراد بقوله باعتبار معنى مجرد ملاحظته ولا ريب في ان استعمال اللفظ في
معناه المجازي مبني على ملاحظة معناه الحقيقي واعتبار العلاقة فيه لولاهما لما استقام الجواب انه يصدق في المثال
المذكور انه اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو مفهوم الكاتب ضرورة
ان مفهوم الكاتب ليس نفس مفهوم الانسان لانا نقول غاية الامر انه يصدق عليه علامة المجاز بالاعتبار المذكور
كما يصدق عليه علامة الحقيقة بالاعتبار الذي ذكرناه وليس هناك ما يعين احد الاعتبارين فيبقى
المحذور الفساد بحاله ومنها ان الاشكال المذكور انما يتمشى فيما لو اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة
فيه او مجاز واما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي وشك في المراد فصحة نفي المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال
تدل على ارادة المعنى المجازي كما اذا قيل طلع البدر علينا فانه اذا كان مورد الاستعمال الغير مقام
الخطاب بحيث يصح ان يقال الشخص الطالع هو البدر حقيقة كان المراد به معناه المجازي وفيه انه خروج عن محل
البحث لان الكلام في معرفة المعنى الحقيقي والمجازي لا في تعيين المراد منهما عند الاطلاق واعلم ان هذا الجواب
على ما نقلناه مطابق لما نقله العضدي والتفتازاني في دلالته على دفع اشكال الدور عن علامة المجاز من
غير تعرض لدفعه عن علامة الحقيقة والمحقق الشريف صرح بعدم جريانه في علامة الحقيقة معللا بان
اللفظ الموضوع العام اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد واعترض
عليه المدقق الشيرازي بان ذلك انما يقتضي عدم اطراد الجواب المذكور لا عدم نفعه لاشكال الدور ولعله
يومي الى ان عدم اطراد الجواب المذكور لا يقتضي الغاءه راسا كما يظهر من عبارة المحقق الشريف لامكان الجواب

في غير

في غير المورد المذكور فلا يرد عليه ما قيل من ان مقصود المحقق الشريف ان الجواب المذكور وان دفع الدور الا انه
للحقيقي فيه الورود الايراد المذكور عليه نعم يرد عليه انه ليس للعلامة ح قاعدة يمكن اطرادها في مواردها
بحيث يعتد بها اذ لا اختصاص للنقض باستعمال العام في الخاص فانه لو فرض وجود حمار بليد في الدار وقيل
في الدار حمار واريد به البليد كان الاستعمال مجازا قطعا مع ان المعنى الحقيقي لا يصح سلبه عن مورد الاستعمال
لاحتمال المقام له الى غير ذلك هذا واورد الفاضل المعاصر على الجواب المذكور بانه كما يصح صحة سلب المعنى
الحقيقي عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى المجازي كذلك يصح صحة سلب المعنى المجازي عن مورد الاستعمال
علامة لارادة المعنى الحقيقي فلا يختص العلامة المذكورة بالمجاز ثم اورد على هذا الوجه سؤالا وهو ان المهيات في
الحقائق المجازية قد يتحقق متعددة فنفي حقيقة منها لا يوجب تعيين ارادة بعض معاني اللفظ فلا يوجب تعيين
ارادة المعنى الحقيقي واجاب بان المجيب المذكور قد اعتبر في جوابه دوران الاحتمال بين معنى حقيقي معين ومعنى
مجازي معين ففرض التعدد خارج عن مفروضه مع ان لنا ان نجعل العلامة على تقدير تعميم المورد سلب جميع
المعاني المجازية فيتم بلا اشكال لان سلب الجميع يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي اذ لا مخرج عنهما هذا محصل
كلامه بعد التنقيح والتوضيح وفيه نظر لان العلامة المقررة عند القوم في المقام انما هي صحة سلب المعنى في نفس الامر وعدم
صحة سلبه كما ذكره العضدي او صحة سلب المعنى الحقيقي وعدم صحة سلبه كما اختاره المورد المذكور في تحرير
العنوان ولا ريب ان المعنى المجازي ليس معنى نفس امري للفظ ولا معنى حقيقيا له حتى يعتبر صحة سلبه علامة للحقيقة
مع ان المعتبر عندهم في علامة الحقيقة عدم صحة السلب لا صحته وظاهر ان الكلام في المقام في دفع الدور الوارد
على العلامتين المقررتين عندهم لا في احداث علامة اخرى وهذا واضح نعم غاية ما يمكن ان يقال على المجيب ح
ان القوم لو اعتبروا صحة سلب المعنى الحقيقي علامة لارادة المعنى المجازي لا لاثبات كون المعنى مجازيا لكان عليهم ان
يعتبروا صحة سلب المعنى المجازي علامة لارادة المعنى الحقيقي ايضا فيلزمهم ترك ما ينبغي التعرض له ولا ريب ان التزام
مثل ذلك هين بالنسبة الى ما يلزمهم من اشكال الدور وفساد العلامة ثم اورد على ما ذكره المحقق الشريف
ان العام انما يكون مجازا في الخاص اذا استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه ح
وفيه نظر ايضا لانه ان اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما هو الظاهر من اطلاقهم للسلب فلا ريب في ان العام لا يصح

سلبه عن الخاص بهذا الحمل مطلقا من حيث تحقق العام في ضمنه ولا من حيث الخصوصية ضرورة ان الحيوان لا يصح
سلبه عن الناطق الذي يغايره بالمفهوم فضلا عن صحة سلبه عن الانسان المركب منه ومن الناطق مع ان
استعماله فيهما مجاز قطعا فلو اريد صحة سلب كونه معنى حقيقيا للفظ بقي اشكال الدور بحاله وان اعتبر السلب
بالحمل الذاتي فمع منافاته لجوابه اللاتي غير وارد على المحقق الشريف لان المجيب اعتبر السلب بالنسبة الى مقام
الخطاب دون المستعمل فيه اذ الغرض قصد تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما يجري في الثاني دون الاول و
منها ان المراد سلب ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة وعلى هذا فلانه اذا علم المعنى المستفاد من اللفظ المجرد كفى
ان يقال انه حقيقة فيه ومجاز في غيره كما مر في العلامة السابقة ولا حاجة الى اعتبار السلب المذكور وسلمنا لكن
معرفة ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة متوقفة على معرفة الوضع فلو توقف معرفة الوضع عليه كان دورا و
يمكن تقرير الجواب المذكور بوجه يرجع الى ما نختاره في الجواب كما لا يخفى ومنها ما يجري في المجاز فقطعا ومنع
توقفه على العلم بصحة سلب جميع معانيه الحقيقية حتى يرد الاشكال المذكور بل يكفي صحة سلب بعض معانيه الحقيقية
عنه اذ ح اولم يكن مجازا في المعنى المسلوب عنه لكان حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال فيلزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل وفيه اولا ان العلامة لكونها ح خلا فيه فظاهرهم الاتفاق عليها وثانيا ان الاصل المذكور انما يجري
حيث يكون بين المعنيين علاقة معتبرة اذ بلا حينئذ اللحيم عن ثبوت وضع خروج لا يمكن نفيه عن المعنى المستعمل
فيه بالاصل مع ان العلامة المذكورة لا تختص به وثالثا ان الاصل قد يتخلف عن مورده لقيام دليل عليه والعلامة
لا يجوز تخلفها عن شيء من موارده كما مر فلا يصح اخذه جزءا منها ومنها ما ذكره الفاضل المعاصر من ان
المراد بعلامة المجاز صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وح فان اتحد المعنى الحقيقي كان مجازا مطلقا وان تعدد كان
مجازا بالنسبة الى الحقيقة المسلوبة وكذلك المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وهي
علامة لكون ما لا يصح السلب عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان
يكون مجازا بالنسبة الى معناه الاخر فلم يتوقف العلم بكون اللفظ حقيقة في المعنى على العلم بكونه حقيقة فيه
حتى يلزم الدور هذا حاصل كلامه بعد التنقيح وهو فاسد اما في المجاز فلان مجرد صحة سلب بعض المتاخرين
المعاني الحقيقية عنه لا يستلزم ان يكون مجازا بالنسبة اليه ولو مجازا ثانيا بل يتوقف على وجود العلاقة

مثلا

٤٧

مثلا صحة سلب العين بمعنى الذهب عن الميزان لا يقتضي ان يكون العين بمعنى الذهب مجازا فيه لعدم العلاقة المصححة
والعجب انه نقل لهذا الاشكال فاورده على وجه السؤال واجاب عنه بانه انما يرد لو اردنا كونه مجازا عنها
بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كما ترى فيما اردناه هذا المقام اوضح
للخفاء فان قوله لو استعمل فيه انما يدفع السؤال اذا اريد به الاستعمال على الوجه الصحيح كما هو الظاهر بان يكون هناك
علاقة مصححة فيكون محصل كلامه بعد التنقيح ان صحة سلب اللفظ باعتبار احد معانيه عن مورد الاستعمال علامة
المجازية فيه على تقدير وجود العلاقة ووقوع الاستعمال بحسبها وفيه ما لا يخفى لان العلامة ح انما تفيد كون
الاستعمال فيه مجازا شائيا على تقدير مجهول اذ لم يعتبر العلم بالعلاقة في العلامة وظاهر ان الغرض من العلامة
تعيين احد القسمين ولا فائدة العلم الاجمالي لا يحتاج الى اعمال علامة لا يقال انا ح سلب اللفظ باعتبار معناه
الحقيقي عن مورد الاستعمال كان ذلك غاية كونه مجازا فيه في الجملة ولو مجازا شانيا ولا حاجة الى اعتبار صحة
استعماله فيه باعتباره ولا الى اعتبار ان يكون هناك علاقة لانه ح لا يخلو اما ان يكون مشتركا بينهما اولا فان
كان الثاني كان مجازا فيه مطلقا وان كان الاول فلا اقل من ان يكون مجازا فيه اذا اول اللفظ بالمسمى حال حيث
او مجموعا او منكرا وان لم يجز مطلقا لعدم العلاقة كذلك لانا نقول مثل ذلك لا يتعلق بمقاصد العقلاء باستعلام
حاله بعلامة مستقلة كما لا يخفى سيما مع امكان تحريرها على وجه يتم سائر الاقسام واما في الحقيقة فلانه
ان اراد بالحقيقة التي يتوقف عدم صحة السلب عليها ما جعل عدم صحة السلب علامة لها فلزوم
الدور ظاهر وان اراد غيرها فظاهر ان لا توقف هناك لان العلم ببعض معاني المشترك لا اثر له في العلم ببعض
اخر ولئن نزل كلامه على ارادة ان الكلي اذا اطلق على الفرد كالانسان بمعنى الحيوان الناطق على البليد فعدم
صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق ولا يتوقف العلم بهذا على العلم بعدم صحة
سلبه عن البليد لتوجه عليه ان اطلاق الكلي على الفرد ان كان باعتبار الخصوصية فمجاز قطعا وان كان باعتبار
الكلي المتحقق في ضمنه وذلك في الحقيقة اطلاق للفظ على معناه الكلي اذ معنى الانسان الذي يطلق اطلق على البليد
بهذا الاعتبار ليس الا الحيوان الناطق فيعود ما التزمه من توقفه على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق
بتوجه الدور اللهم الا ان يدعى ان المقصود من هذه العلامة استعلام حال الفرد باعتبار وجود الكلي

في ضمنه وعدمه فيرجع الى الجواب الاتي وقد علم غيره وربما امكن الفرق بان المقصود بالعلامة على الجواب
الاتي استعلام حال الفرد فقط وعلى هذا الجواب استعلام ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق الناطق
على الانسان لكن يتجه عليه الاشكالات الاتية فيه ومنها ما ذكره هذا المعاصر ايضا وهو ان المقصود بهذه
العلامة استعلام الحكم في الافراد المشكوكة كما لو علمنا بان للماء معنى حقيقيا ومعنى مجازيا وشككنا في بعض الافراد
انه يندرج تحت الاول او الثاني فيستعلم الحال بالقاعدة المذكورة اقول وفيه خروج عن محل البحث فان الكلام
في العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي والمجازي لا ما يعلم بها تحقق المعنى الحقيقي في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر
بيانه الا ان يقال المقصود من ذلك استعلام حال الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن محل البحث لكن يرد عليه مع عدم
ملائمته لظاهر المقام او عدم نهوضه لدفع الاشكال بتمامه مضافا الى مخالفته لما مر في دفع الاشكال السابق من
اعتبار السلب بالحمل الذاتي ان اشكال الدور وارد على ظاهره ايضا لان العلم بصحة السلب او عدمها من الفرد المشكوك
فيه يتوقف على العلم بخروجه عن المعنى الحقيقي او بدخوله فيه فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب او عدمها
كان دورا ولو علمنا بالخروج او بعدمه كفانا علامة ولم نحتج الى اعتبار صحة السلب او عدمها فتدبر هذا والذي
اختاره في الجواب ان يقال المقصود بالعلامة انما هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو لا يتوقف على
العلم بالوضع وعدمه فضلا عن توقفه على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم ذلك من تنصيص اهل اللسان لمعان فيني تطرق المقال
او شهادة الوجدان من الخبير بكيفية الاستعمال والثاني هو الغالب المتداول فان قلت حكم الوجدان بصحة السلب وعدمها
يتوقف على العلم بالوضع وعدمه ضرورة ان دلالة الالفاظ ليست ذاتية كما توهمه عباد في ظاهر ما نسب اليه فلو توقف
العلم بالوضع وعدمه على ذلك لزم الدور ايضا قلت لا ريب في ان معنى اللفظ كثيرا ما يثبت في النفس ويستقر فيها على
الوجه المتقرر عليه عند اهل العرف لكثرة مصادفته في المحاورات وموارد الاستعمال ولو بمعونة القرائن والامارات
لكن على نوع من الخفاء وضرب من الاجمال فاذا اريد تبيينه وتعيينه احتيج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف
على اعتبار العلامة وهي انما تتوقف على العلم الاجمالي كما مر في التبادر فلا دور فان قيل هذا التوجيه لا يتجه في
هذه العلامة فيما يعتبر فيه السلب بالحمل الذاتي فان السلب لا يعتبر بين المعنى واللفظ اذ لا شك في صحته دائما
ولا بينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى دائما بل يعتبر بينه وبين معناه الغير التاويلي

فيتوقف

فيتوقف العلم بعدم صحة سلب المعنى عن المعنى المبحوث عنه على العلم بانه المعنى الغير التاويلي للفظ ولا ريب ان العلم
بهذا هو العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود اشكال الدور فنقول نختار القسم الاخير ونمنع لزوم الدور بما ذكرناه
من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم بعدم صحة سلب المعنى الغير التاويلي عن المعنى المبحوث عنه انما يستدعي العلم
به ولو اجمالا والمقصود تعيينه تفصيلا فلا اشكال تتمة كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب من غير تاويل علامة
للحقيقة كذلك يصح ان يعتبر صحة الحمل من غير تاويل علامة لها فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه
من حيث الخصوص وان صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيما اطلق عليه باعتبار
ذلك المعنى وان صح بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة وايضا كما يصح ان يعتبر صحة
السلب من غير تاويل علامة للمجاز كذلك يصح ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تاويل علامة له ويجري في المقامين سائر
الكلمات المتقدمة وكان القوم لم يتعرضوا لهما استغناء عنهما بصحة السلب وعدمها فانهما يستلزمان عدم صحة
الحمل وصحته ولا يذهب عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة للحقيقة بدلا عن عدم صحة السلب لكان اقرب الى
الاعتبار مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بمراجعة العرف واللغة ومنها الاطراد و
عدمه اما الاول فهو علامة الحقيقة على ما نص عليه بعض المتاخرين والمراد به ان يكون المعنى الذي صح باعتبار الا
ستعمال من غير تاويل بحيث كلما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك وذلك كرجل وضارب فان المعنى الذي صح باعتباره
اطلاقهما على زيد مثلا من غير تاويل هو بحيث كلما وجد صح اطلاقهما عليه كذلك ونحو هذا فان المعنى الذي صح باعتبار
استعماله في خصوص زيد من غير تاويل وهو كونه فردا من افراد المذكور المشار اليه هو بحيث كلما تحقق صح استعماله
في خصوصه كذلك وحيثما يتحقق الاطراد على الوجه الاول فهو علامة تكون كل من الوضع والمعنى عاما وحيثما كان
على الوجه الاخير فهو علامة لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وانما اعتبرت الاطلاق والاستعمال من غير تاويل
مع اني لم اقف على من يعتبره لئلا يرد النقض بالكليات في الخصوصيات مثلا يصدق ان المعنى الذي صح باعتباره
استعمال الانسان في خصوص زيد هو بحيث كلما ثبت صح الاستعمال فيه بخصوصه فالاطراد بهذا المعنى متحقق
وللحقيقة بل ربما يرد النقض بمطلق اقسام المجاز على ما سنشير اليه وكذلك الاطلاق للفظ على مثله على ما يحكى القول
فيه هذا غاية توجيه الكلام في المقام وهو بعد محل نظر لانه ان اعتبر الاستعمال مطلقا انتقض بالمجاز كما عرفت

وان قيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تاويل كما فعلنا لزم الدور لان العلم بصحة استعمال اللفظ حيثما يتحقق ذلك
المعنى حقيقة او من غير تاويل مبني على العلم بانه موضوع لذلك المعنى او لخصوصيات افراده فلو توقف العلم بذلك
على العلم بالاطراد لزم الدور فان قيل يمكن العلم بصحة الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة الوجدان او بملاحظة
محاورات اهل اللسان على ما مر في البيان فلا يلزم الدور قلنا فاذا علمنا المعنى الذي يصح باعتباره الاستعمال
حقيقة او من غير تاويل فقد كفانا علامة لكون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولم نحتج الى اعتبار كونه بحيث يصح
استعماله حيثما يتحقق ذلك المعنى على وجه الحقيقة وكان هذا هو السر في عدم اعتبار المتقدمين اياه علامة للحقيقة
واذا اعتبروا عدم الاطراد علامة للمجاز ثم اقول والاظهر عندي ان يفسر الاطراد بان يكون المعنى الذي يصح باعتباره
استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تاويل في موارده المعلومة من حيث القدر المشترك بحيث يصح ان يستعمل
كذلك في موارده المشكوكة فيستعلم من ذلك ان اللفظ موضوع للقدر المشترك بين تلك الموارد وان المعنى
الذي يصح استعمال اللفظ باعتباره متحقق في الجميع كما لو علمنا اصل لفظ الماء الحقيقي اجمالا وترددنا في تفصيله
وتعيينه بين ان يكون موضوعا لخصوص القدر المشترك بين المياه الصافية او الاعم من ذلك اعني القدر المشترك بينها
وبين المياه الكدرة فيصح اطلاقه على المياه الكدرة من غير تاويل باعتبار ذلك المعنى نستعلم كونه حقيقة في المعنى
الاعم فان قيل فالعلامة حينئذ دورية لان العلم بصحة اطلاق لفظ الماء مثلا من غير تاويل على الماء الكدر مبني على العلم
بانه موضوع للقدر المشترك بينه وبين الماء الصافي فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه
حقيقة فيه لزم الدور قلنا لا يتوقف العلم بكونه مستعملا في الماء الكدر من غير تاويل على العلم بكونه موضوعا
للقدر المشترك تفصيلا بل يكفي العلم به اجمالا ولو بمراجعة الوجدان على ما مر في البيان فلا دور واما عدم الاطراد
فقد ذكره جماعة علامة للمجاز ومثلوا له بنحو اسئل القرية فان المصحح لاستعمال القرية في اهلها علاقة الحلول
وليس كلما تحققت هذه العلاقة صح الاستعمال اذ لا يقال اسئل البساط والجرة ونحوهما واعترض على طرده بلفظ
الرحمن فانه لا يطلق على غيره تعالى والسخي والفاضل فانهما لا يطلقان عليه تعالى والقارورة فانها لا تطلق على غير الزجاجة
فعدم الاطراد متحقق لعدم صدق هذه الصفات هناك مع حصول مباديها ولا مجاز واجيب بوجهين الاول ان
عدم الاطراد انما يعتبر اذا كان من غير مانع لغة او شرعا ومنع الشارع من الاولين واللغة من الثالث فلا

عدم الاطراد

قلع

علائم المجاز

قلع بها او ورد عليه باستلزامه الدور لان عدم الاطراد لا يعلم الا بسببه لانه يمكن تعين محسوس بذاته وكلا
بحسب افراده وصفاته وقد تقرر في محله ان كل ممكن يكون كذلك لا يعلم الا بسببه والسبب ليس وجود المانع اذ التقدير
عدمه بل عدم المقتضي ومنه الوضع فاذن يتوقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف العلم بعدم
الوضع عليه كان دورا وللمانع ان يمنع بعض مقدماته الثاني ان الرحمن معناه البالغ في الرحمة غايتها فيختص به تعالى
والفاضل العالم الذي من شانه ان يجهل والسخي الجواد الذي من شانه ان يبخل فيمتنع ان يطلقا عليه تعالى والقارورة
صورة منقولة عن معناها الاصلي الى الزجاجة التي تستقر فيها الشيء فلا يطلق على غيرها والوجه في ذلك ان
هذه الالفاظ لما دارت بين ان تكون موضوعة للمعاني المطلقة او المعاني المقيدة فعدم اطلاقها على بعض
معانيها المطلقة دليل على انها موضوعة بازاء المعاني المقيدة هذا حاصل ما ذكروه في المقام والحق ان المجاز
ايضا يطرد حيثما توجد علاقة معتبرة وهي المناسبة المصححة للتبادر للفظ احدهما للآخر في مصطلح التخاطب فان
هذا هو المعيار في سبك المجاز وعليه المدار في الاستعمال واما العلاقات التي ذكروها فهي على اطلاقها لا تعتبر قطعا
على ما مر تحقيق القول فيه فعدم الاطراد باعتبارها غير قادح فتسقط العلامة المذكورة راسا ومنها الاستقراء
وهو تتبع كثير من الجزئيات لاثبات حكم كليها او ما يلزم حكم كليها كحكمنا على كل فعل بانه يجمع على فعول وحكمنا
على كل فاعل بان حقه الرفع وعلى كل مفعول بان حقه النصب الى غير ذلك من القواعد المقررة في محلها فان تلك
القواعد وان لم يسمع كلها او جلها من العرب لكن ما يحذوه من محافظتهم عليها في الموارد التي تصفحناها مما يوجب
القطع او الظن بتاسيسهم الوضع لتلك القواعد ووضعهم اياها ويسمى الحكم المستفاد منه عند علماء الادب حكما قياسيا
فيمكن ارجاع هذا النوع من التوجيه الى علامة الاطراد وحجية هذا الطريق مما لا خلاف فيه ومنها صحة الاستثناء
وعدمها وهذه العلامة توجب تمييز اللفظ الصالح للعموم وضعا عن غيره كما نقول في الجمع المحلى انه يفيد العموم
عند عدم العهد بنفسه لصحة الاستثناء منه وان المفرد المحلى لا يفيده ما لم ينضم اليه اعتبار زائد على مدلوله
لعدم صحة الاستثناء منه كذلك لا يقال صحة الاستثناء انما يقتضي ان يكون المستثنى منه مستعملا في العموم اما كونه
على وجه الحقيقة فلا ضرورة ان اللفظ المستعمل في العموم مجازا يصح ان يستثنى منه وايضا يتوقف العلم بصحة الا
ستثناء على العلم بعموم اللفظ فلو توقف العلم بعموم اللفظ على العلم بصحة الاستثناء كان دورا لانا نقول الكلام في العلم

الاستقراء

صحة الاستثناء

بعدم صحة الاستثناء لانا نقول المراد صحة الاستثناء من غير بناء على التاويل فيدفع الاحتمال المذكور لكن
هذا انما يستقيم على ما نذهب اليه من ان الاستثناء لا يوجب التجوز في لفظ العام كما سياتي بيانه ثم يمنع توقف
العلم بصحة الاستثناء وعدمها على العلم بعموم اللفظ على حذو ما سبق واعلم ان بعضهم عد من العلامة فجعل اطراد
الاستثناء علامة للعموم وعدمه علامة لعدمه وفيه انه ان اعتبر الاستثناء من غير بناء على التاويل لم يحتج الى اعتبار
الاطراد والا لم ينفعه اعتباره فان المجاز قد يطرد وربما يلحق بهذه العلامة صحة التقييد وعدمها ويستند
الى ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ومنها اصالة عدم النقل وهي كالقياس من الدلائل وليست من
العلائم فيستدل بها عند ثبوت حقيقة او مجاز في زمان على ثبوتها في زمان اخر سابق او لاحق اذا ثبت
استعماله فيه كقولنا الاكثر في الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة وشرعا للاصالة بعدم النقل وهل التعويل على
هذا الاصل من حيث افادته الظن نظرا الى عدم الاختلاف غالبا فيدور مداره او من حيث التعبد لان مرجعه الى
عدم نقض اليقين السابق فيطرد وجهان اظهرهما الاول لان المدار في مباحث الالفاظ على الظن مع ان الوجه الثاني
لا يجري حيث يكون الاستدلال بثبوته في الزمن المتاخر على ثبوته في الزمن المتقدم ومنها القياس على ما ذكره
جماعة وهو عبارة عن اثبات معنى للفظ الحاقا بمشابهه او اثبات لفظ لمعنى الحاقا بمشابهه كما يقال اللام يدل
على التكرار لدلالة النهي المشابه لها بايامها على الطلب عليه وان السارق حقيقة على النباش لتشبهه به في الاخذ على الخفية
وتمسكوا في ذلك بوجوه ضعيفة والحق عدم التعويل على ذلك لانه لا يحصل به ظن يوثق به او نقول لا نسلم حجية مطلق
الظن في مباحث الالفاظ بل نقتصر على ما ثبت حجيته باجماع ودليل غيره لان عدم امكان التوصل الى العلم بموضوعات
الالفاظ او الى العلم بالمراد كما هو الوضيفة اولا لا يوجب جواز التعويل على كل ظن مع ثبوت بعض الطرق القطعية
التي افاد الدليل حجيتها ويزيد هنا ابحاث يظهر مما اوردناه في مبحث حجية اخبار الاحاد ويمكن ان يتمسك ايضا
بما دل من الروايات على منع التعويل على القياس والاستحسان فانها وان كانت واردة في موارد الاحكام الشرعية
لكنها بعمومها واطلاقها بما تتناول المقام ايضا حيث يستفاد من مساقها ان لا تعويل على القياس من حيث كونه
قياسا هذا وقد اورد بعضهم للمجاز علامات اخر منها ان يوجد اللفظ مستعملا في معنيين ويعلم انه حقيقة في
احدهما بخصوصه ويشك في الاخر فيحكم بكونه مجازا فيه لئلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل على ما سياتي بيانه

وهذا

اصالة عدم النقل

القياس

القياس في اللغة

وهذا انما يتم اذا كان بين المعنيين علاقة مصححة للتجوز كما هو المتنبه عليه ومع ذلك فهو انما يصلح دليلا لا علامة
وقد يضاف الى ذلك اختلافهما في الجمع وهذا انما يحتاج اليه اذا علم ان اطلاقه على احدهما على الحقيقة ولم يعلم انه
من حيث الخصوصية او باعتبار قدر مشترك فينفي كون الوضع للقدر المشترك باختلاف الجمع وكونه لكل منهما بالاصل
المذكور ومنها ان يعتبر في اطلاقه على المعنى انضمامه الى مشاكله كالطبخ في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومنها
التزام تقييده في اطلاقه على معنى بحيث لا يستعمل فيه عند الاطلاق كجناح الذل ونار الحرب ونحوهما وهذا البيان يشبه
لان التحقيق ان كلا من لفظي اليد والنار استعارة تخييلية مستعملة فيما وضعت له ولو سلم انهما مجاز كما ذهب
اليه بعضهم من انها مستعملة في صورة وهمية مشبهة بمعناها الاصلي فالعلامة بعد غير مستقيمة لانتقاضها بمثل
لفظ الماء فانه لا يستعمل في المياه المضافة الا مضافا والتزام كونه مجازا بعيد عن التحقيق **فصل** متى ورد من
المتكلم لفظ وعرف مراده بالقرائن الخارجية من شواهد علمية او امارات ظنية مما يعول عليه في المحاورات العرفية
حمل عليه سواء كان حقيقة او مجازا واذا انتفت القرائن الخارجية فاما ان يتحد معناه الحقيقي واحتمله المقام من غير معارض
حمل عليه كما سيأتي وان تعدد فلا يخلو اما ان يكون بطريق الاشتراك او النقل فان كان الاول فان كان لبعض المعاني
اشتهار او اختصاص في عرف المتخاطبين حمل عليه والا بان انتفى الامران وجب التوقف والرجوع الى الاصول و
على هذا القياس مشترك الكتابة اذا تجرد عن القرينة كحدوث لا يسبق المحتمل للفتح فيدل على تحريم اخذ المال المشترى
والسكون فيدل على حرمة العمل ويلزمها حرمة المال فيبنى على الاول للاصالة وجواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني
في خصوص المقام باصالة عدم حركة العين وباصالته للاول فيرجح على الفرع وقد يتطرق هذان الوجهان
في اللفظ المسموع اذا شك في حركته ولو لتطرق النسيان اليه والاخير خاصة فيما اذا تساوى الاصل والفرع
هيئة كفلك مفردا وجمعا وان اختص الاختصاص باحد المعنيين والاشتهار فيه بعرف احدهما وبالاخر
في عرف الاخر ففي الحمل على ما يقتضيه عرف المتكلم او المخاطب او التوقف وجوه هذا اذا علم بعلم المتكلم بعرف المخاطب
او جهل به وان علم بعدم علمه حمل على مقتضى عرف المتكلم بلا اشكال كما انه يحمل على عرف المخاطب اذا علم بعلم المتكلم
بعدم علمه بعرفه وان كان الثاني فان علم سبق النقل على الاستعمال او العكس فلا كلام والا امكن ترجيح المعنى
المنقول منه مع العلم بتاريخ الاستعمال والمعنى المنقول اليه مع العلم بتاريخ النقل اخذا باصالة تاخر الحادث

ما لم يعتضد خلافه بشواهد خارجية ومن هنا وقع النزاع في الالفاظ التي وردت مستعملة في الشرع
مما تعارض فيها العرف واللغة فقيل بتقديم اللغة للاصل وقيل بتقديم العرف بدلالة الاستقراء وهو قوي
ثم للفظ احوال خمسة معروفة مخالفة للاصل هي المجاز والاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار فلا يصار اليها
الا بدليل فان اقتضى الدليل بعضا منها معينا تبع مقتضاه وان اقتضى بعضا منها لا بعينه فهذه صورة تعارض الاحوال
والتعارض يقع في مادة واحدة فصاعدا بين حالتين منها فصاعدا فان دار الامر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكثرته
انواعا وافرادا واستغنائه عن تعدد الوضع الغير الثابت ولما الى تحصيله والوضع الثانوي او للتاويل على القول بتوقف
صحة المجاز عليه وهو امر ثابت لا سبيل الى نفيه فلا يعارض حدوث الوضع المحتمل وقد يرجح المجاز باستغنائه حقيقة
عن القرينة وابلغيته واوفقيته بالطبع مع ما فيه من تيسير بعض انواع البديع فيعارض بابعدية الاشتراك عن الخطا
لانه مع عدم القرينة او خفائها يتوقف وفي المجاز يحمل على الحقيقة فيؤدي الى خلاف المقصود وباطراد الاشتراك
وصحة الاشتقاق منه بالمعنيين اذا كان مما يشتق منه وفي هذا نظر وباستغنائه عن الحقيقة والعلاقة وليس فيه
مخالفة ظاهر مع ان المشترك ايضا قد يكون اوفق بمقتضى الحال حيث يتعلق القصد بالاجمال ويتيسر به ايضا بعض
انواع البديع ولا خفاء في ان هذه الوجوه مع معارضتها بالوجوه المتقدمة لا يصلح لاثبات الوضع للزوم رجوعها الى
مجرد الاستحسانات واذا دار بين النقل والاشتراك رجح الاشتراك لانفراد النقل عن الاشتراك بعد مشاركته في
الحاجة الى تعدد الوضع بالاحتياج الى هجر المعنى الاول مع اصالة عدمه وعدم احتياج الاشتراك اليه هذا ان اريد
بالمنقول المنقول بالهجر والغلبة كما هو الظاهر ولو اريد به ما وضع للمعنى الثاني لمناسبة المعنى الاول من غير بناء على الهجر او
حصوله امكن ترجيح الاشتراك ايضا باصالة عدم هذه الملاحظة ومنه يظهر رجحان الاشتراك على الارتجال ايضا
هذا وقد يرجح النقل لان الاشتراك يقتضي تعدد الحقيقة فيختل الفهم دون النقل وهو استحسان لا سبيل الى اثبات
اللغات به واذا دار بين الاضمار والاشتراك رجح الاضمار لان وجوب الاضمار من لوازم عدم الاشتراك ولوازمه
بالنسبة الى بعض موارد الاستعمال فلا يصلح لمعارضته وقد يعارض ذلك بان الاشتراك اغلب من الاضمار فيرجح
عليه وهذه الغلبة على تقدير تسليمها ليست بحيث تصلح لمكافاة ما علمت ولذا دار بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص
لكثرته وشيوعه بالنسبة الى المجاز فان قلنا بانه منه اذ المراد بالمجاز هنا ما عدا التخصيص بقرينة المقابلة والتقييد

هنا

هنا في حكم التخصيص بل اولى منه ولهذا يرجح عليه حيث يدور الامر بينهما لان عموم التخصيص وضعي فيرجح على
ما عمومه حكمي واذا دار بين التخصيص والاشتراك رجح التخصيص لرجحانه على المجاز الراجح على الاشتراك واذا دار
بين المجاز والنقل رجح المجاز لرجحانه على الاشتراك الراجح عليه واذا دار بين الاضمار والنقل رجح الاضمار لرجحانه
على الاشتراك الراجح على النقل واذا دار بين المجاز والاضمار قيل بتساويهما لاحتياج كل منهما الى القرينة ويحكى
ترجيح المجاز لغلبته واذا دار بين التخصيص والاضمار فالترجيح للتخصيص لغلبته واعلم ان كلا من التخصيص والمجاز
والاضمار قد يكون قريبا في نوعه وقد يكون بعيدا فيه فيعتبر ما قررناه من الترجيح في كل من النوعين والانواع
بالنسبة الى المماثل في نوعه او الادون واما القريب من مرجوح النوع والبعيد من راجحه فلا يجري فيه اطلاق ما ذكر
بل لا بد من ملاحظة جهتيه مع جهتي الاخر واعتبار الترجيح فقد يرجح بعيد النوع على بعيد الشخص اذا زاد بعده
على بعيد الاخر وقد يتحقق التساوي والامر في ذلك موكول الى النظر ولا سبيل فيه الى الضبط وكذا الكلام فيما
اذا دار الامر بين مجازين او تخصيصين او اضمارين في مورد واحد او موردين فيتوقف مع التساوي ويرجح
مع الاختلاف نعم اذا ورد خطابان وقام الدليل على ان الحكم في احدهما بالخصوص خاص فاحتيج الى ارتكاب التخصيص او
التجوز او الاضمار فيه وامكن التخلص عنه بارتكابه في الاخر فالظاهر قصر التصرف على مورد الدليل وسياتي بيان
ذلك في مبحث التخصيص واعلم ان حجية ظواهر الالفاظ موضع وفاق وعليه مبنى التفهيم والتفاهم في المحاورات
قديما وحديثا ولا فرق بين الظهور المستند الى نفس اللفظ كالحقيقة او الى القرائن الحالية او المقالية ولا
بين الالفاظ الملفوظ بها او المكتوبة واما ظواهر الكتابة حيث يكون المرسوم محتملا للفظين او الفاظ ويكون
بعضها اظهر فالظاهر جواز التعويل عليها ايضا فيما وضع للافادة والاستفادة لا سيما اذا انقطع طريق التعيين كما
في كتب الاخبار والفتاوى اذ لو اريد بها ما هو خلاف الظاهر لنبه عليه لئلا تفوت الفائدة في تدوينها او يلزم
الاغراء بالجهل ومن هذا الباب حديث الماء يطهر ولا يطهر فان فيه وجوها تسعة اظهرها ان يكون الاول
مبنيا للفاعل والثاني للمفعول وكذلك حديث الدنيا راس كل خطيئة فان الظاهر ان الدنيا كلمة وراس كلمة وان
احتمل بعيدا ان يكون الدنيار كلمة واس بضم الهمزة وتشديد السين بمعنى الاساس كلمة الى غير ذلك واعلم ايضا
ان الكتابة قد يتطرق اليها احتمال الاشتراك والنقل والزيادة والنقصان الاصليين فيصح التمسك في نفيها

بالاصل الظن به وقد تتعارض الاحوال وتعرف وجوه الترجيح فيه مما مر في الالفاظ ولو تطرق اليها احتمال الغلط جاز
التعويل مع ظن الصحة على اصالة عدمه **فصل** قد اشتهر بينهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز فبين هاتين القاعدتين بحسب الظاهر تدافع لكن لكل منهما مورد مخصوص فمن موارد القاعدة
الاولى ما لو علم المعنى الحقيقي وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرائن لظهوره وبجانبه ولان
مبنى المحاورات عليه وهذا مما لا نزاع لاحد فيه وقد حكي الاتفاق عليه غير واحد منهم ولا فرق في ذلك بين ان
يكون السامع مخاطبا باللفظ اولا ومنها ما لو اتحد المستعمل فيه وجهل الموضوع له والمراد ان يتحد منه ما يحتمل ان
يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غيره ايضا اذا علم بكونه مجازا فالاكثر على انه حقيقة في ذلك المعنى
وبها نقل الاتفاق عليه لان ظاهر الاستعمال والمتبادر منه ذلك ولانه اذا وجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
عند الجهل بالمراد وجب حمل اللفظ على ذلك عند العلم به ايضا اذ لا يعقل للعلم بالمراد مدخل في ذلك
ويؤيده ما قيل من ان الحقيقة ارجح من المجاز لتوقفه على الوضع والعلاقة والنقل والقرينة والحقيقة انما
تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى وعن ابن جني انه مجاز لان اكثر اللغة مجازات فان اراد الاكثرية بحسب
الاستعمال فممنوع لشهادة الوجدان على خلافه وان اراد الاكثرية بحسب المعنى فمسلم لكنه لا يجديه لمعارضته
بما هو اقوى منه من اكثرية الاستعمال في المعنى الحقيقي وبعض اهل العصر اشترط فيه التفحص والتتبع الحاقا له بالخطاب
الشرعي حيث انه لا يكون دليلا للفقيه الا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض وفيه نظر لانه ان ادعى عدم حصول
الظن بالموضوع له بمجرد الاستعمال فمردود والمنع عليه وان ادعى عدم حجية الظن الحاصل منه ما لم يحصل
العجز عن تحصيل ما هو اقوى منه بالتتبع والفحص فممنوع بعيد لمخالفته لظاهر كلمات القوم بان ما دل على
حجية مثل هذا الظن في مباحث الالفاظ من اجماع او غيره انما يقتضي حجيته مطلقا فلا وجه لتخصيصه في المقام
بهذا الاشتراط والا فلا وجه لتخصيص هذا الاشتراط بالمقام ولعله يعمم الاشتراط وان تعرض لذكره في خصوص
المقام وهو وهمي ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه ولو وقف الفاضل المعاصر بين الحمل على الحقيقة
والمجاز نظرا الى ان المجاز متداول شائع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت النص كالحقيقة فلا مرجح لاحدهما
وفيه ما عرفت على ان المتداول الشائع هو سبك المجاز عن الحقيقة اذ المجاز الذي لا حقيقة له لا حقيقة

له ولان قلنا بجوازه سلمنا لكنه نادر جدا فيبعد حمل الاستعمال عليه والتزام حقيقة غيره يتوقف على سبق
الاستعمال فيه والاصل عدمه وكان هذا الاصل هو الذي دعاه الى اعتبار منع توقف المجاز على الحقيقة
وظني انه لا حاجة اليه لان الغالب سبق الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليس بابعد من غيره فلا يتوقف على
المنع المذكور فتدبر ومنها ان يتعدد الموضوع له والمستعمل فيه ويتحد الوضع ويكون بعض موارده بحيث
يحتمل ان يكون داخلا في الموضوع له بان يكون المعتبر فيه المفهوم الاعم فيكون حقيقة فيه ويحتمل عدمه
بان يكون المعتبر المفهوم الاخص فيكون مجازا فيه فيبنى على الاول وان المعتبر هو المفهوم الاعم لاصالة الحقيقة
المجردة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فينهض ظاهر الاستعمال دليلا
على تعيين الاعم ويؤيده اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظته
كما لو ترددنا بين ان تكون اداة الاستثناء موضوعة لخصوصيات مطلق الاخراج او اخراج الاقل فقط فيرجح
الاول العام ولما اصالة عدم تحقق الوضع في مورد الشك فلا يصلح معارضا للاصل المذكور لان ظاهر
فينهض حجة عليه هنا لعل اتفقوا على كلام فيه لعلم بما يؤذن مقالتهم في المورد السابق بالموافقة
لما ذكرناه ومنها ما لو استعمل اللفظ في معنيين لا يكون بينهما علاقة التجوز فيحتمل الاشتراك بينهما وان
يكون موضوعا لمعنى ثالث او لمعنيين اخريين فيستعمل فيهما مجازا والمعتمد الاول لان ظاهر الاستعمال يعين
الوضع للمستعمل فيه وينفيه عن غيره فيلزم تعدده فيهما دفعا لتوهم الغلط وكذا الحال فيما لو تعدد
المستعمل فيه وتحققت العلاقة في جانب دون اخر وعلم بالوضع لذي العلاقة كاللفظ المستعمل في الكل وفي
الجزء الذي لا ينتفي بانتفائه اذا علم الوضع للجزء فيبنى على الاشتراك بينهما المامور ومنها ما لو جهلنا وضع اللفظ
ووجدناه تارة مستعملا بغير قرينة واخرى معها فانا اوجدنا ان يكون المراد به في الاستعمالين
معنى واحدا قطعا ما مر يكون الاستعمال حقيقة في الموضعين والمعنى واحد ويجري فيه النزاع المتقدم في
مورد القاعدة الثانية ان يتعدد المستعمل فيه ويجهل الموضوع له او يعلم الوضع في البعض ويجهل في الباقي
ويكون بحيث يحتمل الاشتراك والمجازية لوجود العلاقة المعتبرة وهذا القيد لا بد من اعتباره وان لم
اقف على من يعتبره اذ بدونه يتعين المصير الى الاشتراك لامتناع الحمل على الغلط وبعد ثبوت الوضع

لما لم يثبت الاستعمال فيه وقد مر ذكره في بعض موارد القاعدة السابقة فالسيد يبني في ذلك على الاشتراك
ويجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعددة كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق والاكثر على ان المجاز اولى
من الاشتراك وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى ان الاستعمال في مثل المقام بمجرده لا يقتضي شيئا
منهما وهذا هو الحق لان الاشتراك يتوقف على تعدد الوضع فحيث لا دليل عليه فالاصل عدمه وايضا سبب
التجوز معلوم الحصول بخلاف سبب الاشتراك للشك في الوضع واسناد المسبب المعلوم الى السبب المعلوم
اولى من اسناده الى سبب غير معلوم والفرق بين متحد المعنى ومتعدده انه على تقدير الاتحاد فاصل الوضع ثابت
من حيث توقف صحة الاستعمال عليه فيبقى تعيين الموضوع له فيصح الاستعمال دليله على تعيينه بخلاف صورة
التعدد فان القدر اللازم لصحة الاستعمال انما هو الوضع للبعض ويبقى الزائد عليه ولا يصح الاستعمال دليله
على اثباته نعم لو ثبت حال الاستعمال بدليل اخر صح ان يجعل الاستعمال دليله على تعيينه كما في الصورة السابقة سيما ان فقيته
الاستعمال على ما يساعد عليه التحقيق لان نبني على ذلك ولئن سلم ان الاستعمال بنفسه ظاهر في الحقيقة فيمكن
الفرق ايضا بان الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعفه بمعارضة الاصل معارض بالظهور به المجاز من الاشتراك
لغلبته عليه فلا يبقى وثوق به بخلاف الصورة السابقة وما يقال من ان اصالة عدم تعدد الوضع على تقدير
الاشتراك ملاحظة معارضة باصالة عدم ملاحظة العلاقة على تقدير المجازية فيتساقطان فساقط لان ملاحظة
العلاقة من شرائط صحة الاستعمال فلو ارادهما على تقدير علم تعدد الوضع فلا يصح اصالة عدمها المعارضة
اصالة عدمه ولهذا تحقيق يأتي في محله انشاء الله تعالى وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني
اعم من الباقي وبين غيره فيختار في الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط
او في الجميع لزم المجاز او الاشتراك وكل منهما مخالف للاصل واما اذا كان حقيقة الاعم كان حقيقة في الجميع
وهذا التعليل وان قرره المفصل فيما اذا استعمل اللفظ في معان احدها قدر مشترك بين بقية المعاني
يجري ايضا فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا
لاحدهما بخصوصه كما قررنا والتحقيق عندي انه ان ثبت استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية
فوضعه للعام او القدر المشترك غير نافع للمجازية والاشتراك اذ مع التعويل على امثال هذه التعليلات

في معرفة

في معرفة الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب يرجع الى متحد المعنى لان اللفظ انما وجد مستعملا
في معنى ثم شك في استعماله في معنى اخر فيبني على اصالة عدم التعدد وقد عرفت ان اللفظ اذا كان متحد المعنى
تعين حمله على الحقيقة واعلم انه لو تعدد المستعمل فيه وشك في تحقق العلاقة فالظاهر التوقف لمعارضة غلبة
المجاز بغلبة عدم تحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني واصالة عدم الوضع باصالة عدم حصول التجوز
التجوز في خصوص محل البحث فان ثبت القاعدة الكلية للشك في تعلقها به الحقيقة الشرعية هي
الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي فخرج بقولنا في معناها الشرعي ما استعمل في غيره ولو بوضع
شرعي كابراهيم وبقولنا بوضع شرعي الكلمة المستعملة فيه في معناه الشرعي بوضع لغوي او عرفي او بوضع
شرعي لمعنى لغوي فان المتبادر منه ان يكون بمقتضاه الاولى او لان الظاهر منه ان يكون الوضع سببا مستقلا
في صحة الاستعمال وليس الامر في المجاز كذلك وينبغي ان يعتبر فيه الحيثية في الوضع الشرعي ليخرج مثل لفظ الحسن
والحسين فانه وان كان لمسماهما تعلق بالشرع لحكم الشارع بوجوب اتباعهما والاعتراف بامامتهما
وعصمتهما الا انه لم يضع اللفظين بازائهما من حيث كونه شارعا بمعنى ان لا مدخلية لكونه شارعا في التسمية
بخلاف مثل لفظ الصراط والميزان والجنة والحساب بناء على انها حقائق في معانيها التفصيلية المخصوصة
فان لجهة الشرع مدخلا فيها لان الغرض الداعي الى وضعها انما هو بيان اثارها الشرعية وبالجملة فنطبق
ذلك وضع الفقيه والاصولي وغيرهما اسامي لاولادهم فان ذلك لا يصيرها حقائق فقهية او اصولية ومثله
وان قد رايتهم تعلق بتلك الصناعة بخلاف ما وضعوه ليستعمل في عرفهم بالاعتبار المذكور ثم ان
مراد الشارع بالنبي فالمراد به هنا نبينا ص وان صرنا به نعم ان قلنا بان واضع اللغات ما عدا الالفاظ
المبحوث عنها غيره تعالى فلا اشكال ولا احتيج الى اعتبار الحيثية المذكورة ايضا للفرق بين الحقائق الشرعية
وغيرها وينبغي تخصيصه على التقديرين الاخيرين بالوضع في شرعنا الاعظم واذا احتمل لعدم مساعدة
كلمات القوم عليه ثم هذا الحد كما ترى يتناول باطلاقه ما اذا كانت منقولات او موضوعات
مبتدئة سواء وجدت المناسبة ولم تلاحظ او لم توجد والنوع الاخير هي الحقيقة الدينية التي
اثبتها المعتزلة حيث عرفوها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كلاهما وخصوها باسماء

الذوات والصفات كالمؤمن والكافر وما اشتق منه دون اسماء الافعال كالصلوة والحج فانهم ارادوا
بقولهم او معنا ما انه لا يعرفوه ولو بطريق المجاز ليتعين كونها موضوعات مبتدئة فانه اذا تحققت
المناسبة فقد عرفوا المعنى اجمالا لعلمهم بصحة الاستعمال على حسب نوع المجاز وربما يرشد اليه قولهم في
الاحتجاج بان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة مصححة للتجوز منه يظهر انهم
وان رددوا الدعوى عند التحرير بين الانواع الثلثة لكنهم انما يقولون بثبوت النوع الثاني منها هنا
لكن لقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء العلاقة المصححة للتجوز هناك على تقدير تسليمه ان تكون موضوعات
مبتدئة اذ لا نسلم ان المناسبة المعتبرة في النقل التعييني لا بد ان تكون مصححة للتجوز فكيف كان فليس في التعرض
لمقالتهم كثير فائدة فلنقتصر على ما ذكرناه واذا تحقق معنى الحقيقة الشرعية فنقول قد اختلف القوم في
اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق والظاهر من مبنى المتقدمين اثباتها بالوضع التعييني لكن ذكر الحاجبي
في رد ايراد اورد على بعض حجج المثبتين ما هو صريح في ان مرادنا ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في معانيها
الشرعية مجازا ثم اشتهرت فافادت بغير قرينة وهو المدعى والظاهر ان المراد الاشتهار في لسان الشارع دون
غيره ولو مع ان ذلك لا يثبت المدعى ويستفاد منه ان مقصود المثبتين اثبات الوضع ولو على سبيل التعيني
وهذا منه خلاف ما هو المعروف من مقالتهم ومخالف لما يقتضيه ظاهر حججهم ثم من المتاخرين من فصل بين
الفاظ العبادات والمعاملات فاثبتها في الاول ونفاها في الثاني ومنهم من فصل بين ما يكثر استعمالها وبين
غيرها فذهب الى الاثبات بالوضع التعييني في الاول والى النفي في الثاني ثم من النافين من ذهب الى صيرورة
هذه الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في زمن الشارع ومنهم من خصه بالالفاظ المتداولة ويظهر من بعضهم
نفي ذلك ايضا حيث ذكر ان الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية الا مجازا وقد يحكى عن بعضهم
نفيها فيما تقدم على زمن الصادقين عليهما السلام ايضا من احد القولين الاولين قولا بثبوت الحقيقة
الشرعية فقد سها او احدث اصطلاحا وربما عزي الى الباقلاني القول بان هذه الالفاظ باقية في معانيها
اللغوية والزيادات شروط لقبولها وصحتها وهو غير ثابت ثم النزاع هنا اما في الالفاظ التي هي حقيقة
عند المتشرعة في معانيها الشرعية واستعملها الشارع ولم يعلم انه من مصطلحاتهم او في الالفاظ التي

كانت

كانت حقيقة فيها في اول زمن وقع فيه هذا النزاع اعني زمن الصادقين عليهما السلام على ما قيل فالرجحان
متقارب بان يجعل الاول اوفق بالاعتبار ويظهر من بعضهم ان النزاع في مطلق الالفاظ التي هي حقائق
عند المتشرعة وهو بعيد اذ منها ما يعلم انه من مصطلحاتهم فكيف يتصور وقوع النزاع فيه اذا عرفت
هذا فالذي يقوى عندي ان جملة من تلك الالفاظ قد كانت حقائق في معانيها الشرعية في الشرائع
السابقة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لثبوت ماهياتها فيها كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن عيسى بن
مريم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقوله جل شانه لابراهيم واذن في الناس بالحج وقوله تبارك
اسمه كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى غير ذلك واذا ثبت ان هذه الماهيات كانت معروفة
في الشرائع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق لتدينهم بتلك الاديان
وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ اخر عنهم بازائها ولو كان لعرفت العادة بنقله ولا يقدح وقوع
الاختلاف في ماهياتها بحسب اختلاف الشرائع واذ قلنا بان مسمياتها الماهيات الصحيحة كما هو المختار حيث انها
بهذه الكيفية كانت فاسدة حال الوضع لانا نلتزم بانها موضوعة بازاء القدر المشترك الصحيح فيكون الا
ختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم كاختلاف مصاديق ماهياتها المعتبرة في شرعنا باختلاف الاحوال
تمكنا وعجزا تذكرا ونسيانا وغير ذلك فكما لا يوجب هذا الاختلاف تعدد الوضع مع تفاحشه في البعض كا
لصلوة فليكن الاختلاف المذكور كذلك ثم على تقدير تحقق هذه الحقائق في الشرائع السابقة فهل هي بوضعه
تعالى لها فيها او بوضع انبياء شرعت تلك الماهيات في شرعه او بغلبة الاستعمال في لسانه او لسان
متابعيه او الجميع وجه يمكن معرفتها بما فيها مما ياتي من الحج فعلى ما اخترناه تكون تلك الالفاظ حقائق
لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة اللغوية هي الحقيقة التي تكون قبل زمن النبي ص كما هو الظاهر ولا ينا
في ذلك كون العبادات توقيفية لان معانيها الشرعية على هذا البيان مجهولة الكنه والحقيقة ولا سبيل
الى معرفتها بعد العلم بالاختلاف في امور كثيرة الا بالتلقي من صاحب الشريعة واما غير ذلك من الالفاظ
التي لم يثبت مشروعية معانيها في الشرائع السابقة فان كانت مما تشتد الحاجة اليها فالظاهر ثبوت النقل
فيها بغلبة الاستعمال في زمانه في لسانه ص ولسان متابعيه بحكم العادة وليس هذا قولا بالحقيقة الشرعية

كما نبهنا عليه والا فحيث يعلم بحصول النقل فيه من الازمان المتاخرة وسيأتيك توضيح بعض هذه المواضع حجة
القول الاول وجوه الاول وهو المعروف من المتقدمين القطع بان الصلوة والصوم والحج اسماء لمعانيها
الشرعية لتبادرها منها الى الفهم عند الاطلاق وان ذلك لا يكون الا بتصرف الشارع ونقله اياها الى تلك
المعاني والجواب ان التبادر المدعى ان كان بالنسبة الى زماننا اهل الشرع فمسلم لكن لا يثبت به الا الحقيقة
عندهم وان كان بالنسبة الى زمان الشارع فممنوع لا يقال لا سبيل الى المنع بعد وقوع النقل لما مر من ان
المسائل اللغوية يكتفى فيها ولو بنقل الواحد لانا نقول الظ ان المستدل بذلك لم يطلع على اكثر مما اطلعنا عليه
في المقام فنقل التبادر منه على تقدير عدم ثبوته عندنا بعد الفحص موهون على ان كلامه ظاهر في دعوى
التبادر بالنسبة الى زمانه لا زمان الشارع فالكلام المذكور مع منافاته لظاهره سلمنا لكن لا نسلم ان
ذلك لا يكون الا بنقل الشارع لها لجواز ان يكون بغلبة الاستعمال بين المتشرعة في زماننا الثاني ان هذه
المعاني مما يشتد الحاجة الى ايرادها والتعبير عنها فيقتضي الحكمة ان يضع الشارع بازائها الفاظا ليستغني بها
عن تكلف القرينة مع ان في الوضع من السلامة من الاخلال بالفهم ما ليس في القرينة او ربما تخفى فيختل فهم المقصود
ثم اذا ثبت الوضع فليس الموضوع الا هذه الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع وذلك ظ والجواب ان
مرجع هذا الوجه الى الاستحسان والتعويل عليه سيما في اثبات الوضع مع انها لا تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب
الغناء عن تكرير القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقوله كلما اطلق هذه الالفاظ فالمراد معانيها الشرعية
مجازا ما لم انصب قرينة على الخلاف او يفهمهم ذلك بقرائن الاحوال الثالث الاستقراء فانا تتبعنا استعمالات
الشارع لهذه الالفاظ فوجدناه يستعملها غالبا في معانيها المخترعة عنده حتى كاد ان لا يوجد استعماله
اياها في معانيها اللغوية مع ما نرى من كثرة استعماله لها وتكريرها في كلامه فان ذلك يفيد الظن
بانه قد بنى من اول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية الا ترى انا نحكم على الالفاظ المتداولة
في عرف ارباب العلوم والصنايع بانها منقولات عندهم بمجرد غلبة استعمالهم اياها في معانيها المخترعة
عندهم وان لم نظفر الى ذلك النقل في بعض الموارد فظن ان عرف الش لا يقصر عن عرفهم في ذلك فليحكم بالنقل
هنا كما يحكم به هناك والجواب ان غلبة الاستعمال لا يوجب البناء على النقل لجواز البناء على التجوز فان

ربح

ربح الاول بانه اوفق بالحكمة يرجع الى اثبات الوضع بالاستحسان وقد مر فساده وتمثيل ذلك بالالفاظ
المتداولة عند ارباب العلوم والصنائع مدفوع بان النقل التعييني غير ثابت في كثير من تلك
الالفاظ وان تحققت الغلبة فيها ولو قلنا بثبوته هناك كما صدر عن البعض فمبني على المسامحة رعاية
لبعض الامارات الضعيفة اذ لا يترتب عليه ثمرة فتامل ولا يذهب عليك ان هذا الاستقراء ليس بالاستقراء
الذي ذكرنا انه حجة في مباحث الالفاظ الرابع نقل جماعة من العلماء وقوعها وظ ان هذه المسئلة لغوية يكتفى
فيها بنقل الواحد فضلا عن المتعدد لا يقال نقل البعض وقوعها معارض بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يبقى تعويل
عليه لانا نقول المثبت مقدم على النافي لان مرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا وهو لا يصلح لمعارضة مدعيه
كما مر التنبيه عليه على ان القول بالاثبات اشهر فهو بالترجيح على تقدير التكافؤ اجدر والجواب ان مستند المثبتين
لما كان بعض الوجوه المتقدمة ولا يبعد المعروف منهم الاستناد الى الحجة الاولى كما عرفت وهي لا تنهض دليلا على الاثبات
لم يتجه الاستناد الى نقلهم فان نقلهم ليس حجة في نفسه بل من حيث افادته الظن ولا وثوق به على تقدير ضعف المستند
وقد مر التنبيه عليه سابقا فان قلت ضعف المستند المذكور لا يقتضي ضعف النقل لجواز ان يكون لهم مستند
اخر لم يتعرضوا لذكره قلت لا ريب في انحطاط الظن في مقام الاستدلال ولا يكفي في الوثوق مجرد الاحتمال الخامس
ان علماء الاعصار والامصار كانوا لا يزالون يحملون هذه الالفاظ على معانيها الشرعية ويستدلون بها
في موارد الحاجة ومواضع الخلاف ولم يكن لهم على ذلك من نكير وذلك اجماع منهم على ان هذه الالفاظ كانت في عرف
الشارع حقائق في معانيها الشرعية والجواب ان الاجماع المدعى على الحمل المذكور لو كان بالنسبة الى المثبتين
فمسلم لكن لا يثبت به الدعوى كما لا تثبت بمقالتهم وان كانت بالنسبة الى المنكرين ايضا فممنوع سلمنا لكن
استعمال الش لهذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجردا عن القرائن المعينة للمراد فلعل منشأ حملهم لها على هذه
المعاني وجود تلك القرائن دون الوضع السادس ان كثيرا من هذه الالفاظ كلفظ الصلوة والصوم و
الزكوة والحج والطواف والركوع والسجود كانت حقائق في معانيها الشرعية في الشرائع السابقة كما يرشد
اليه تتبع المصطلح الواردة في القران وغيره فيثبت المقصود فيها بضميمة اصالة عدم الهجر وفي الباقي بضميمة عدم
القول بالفصل اذ لا فارق هنا بين النفي والاثبات الكليين اما التفاصيل التي ذهب اليها المتاخرون فلا عبرة

بها لوقوعها بعدما انعقد عليه الاجماع المتقدمين لا يقال لا يلزم من كون تلك المهيات مشروعة في الامم السابقة ان يكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها لجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ اخر وورد الحكاية عنها بهذه الالفاظ لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع على انه لو وقع ذلك لنقل لنا نقلة اللغة ولذا ليس فليس والجواب ان كلام المثبتين ليس صريحا في الاثبات الكلي وان عزي اليهم ولو سلم فصحة الاسناد في مثل المقام الى عدم القول بالفصل ممنوعة بعد ما تبين الحال واتضح وجه المقال على ان الذي اراده المثبتون كما يظهر من كلامهم وصرح به بعضهم هو ان الشارع نقل تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية ووضعها بازاء معانيها الشرعية لا انها كانت موضوعة لتلك المعاني في زمان الشارع بل ربما يشعر كلام بعضهم بانكار ذلك فبطل البناء على الدليل المذكور ونقض كلام الفريقين و احدث قول ثالث حجة للسابع وهو تخصيص باثباتها بالوضع التعيني ان العادة قاضية بان هذه الالفاظ قد كثر الشارع استعمالها في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لتوفر دواعيه عليه ومسيس حاجته اليه حيث انه كان لا يزال يبين للناس احكامها ويحثهم على المواظبة عليها ويامرهم بتعلم وظائفها و ادائها وتعليم غيرهم اياها وذلك كله غالبا لا يكون الا بتلك الالفاظ المعينة بازائها وكل لفظ بلغ في معناه المجازي هذه الغاية واستمر على هذه المثابة ولو ايام قليلة فلا ريب في صيرورته حقيقة في المعنى المجازي كما يشهد به الاعتبار السليم وحيث ان هذا الدليل لا يساعد على الاثبات الكلي اقتصر بعضهم على حسب ما يتناوله من الالفاظ التي يتداول ذكرها وتمس الحاجة غالبا الى استعمالها وعول على اصالة عدم النقل فيما عداها والجواب ان الغلبة في لسان الشارع مسبوق بالغلبة في لسان اللغويين قضاء بحكم العادة نظرا الى كثرتهم وتوفر دواعيهم على الاستعمال فيكون صيرورتها حقيقة عندهم متقدمة على صيرورتها حقيقة عند الشارع وبعد صيرورة اللفظ حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان لسان الواحد من القوم تابع للسان الاخرين فلا يتحقق ان الا الحقيقة عند المتشرعة وبهذا المقال يتبين وجه القول لا بل الثاني ايضا من التفاصيل المحكية عن الثاني ويمكن رده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع وغيره فتخصيصه بغيره ايضا لا وجه له اذ كما لا يمكن نسبة النقل المذكور الى الشارع فقط لعدم استقلاله به

كذلك

كذلك لا يمكن نسبته الى المتشرعة فقط لعدم استقلالهم به وترجيح الثاني بالغلبة منقوض برجحان الاول بالتاسيس مع ما فيه من الخروج عن المحل المتنازع فيه واستدل للمفصل بين الفاظ العبادات وغيرها بان العبادات مهيات مخترعة في الشرع بخلاف المعاملات وتوابعها كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والقصاص والدية وغيرها فانها باقية على حقائقها الاصلية اذ لم يتصرف الشارع فيها الا بان جعل لها شرائط واحكاما وذلك لا يقتضي اختلاف مهياتها لان الشرط خارج عن حقيقة المشروط ومن هنا قالوا العبادات توقيفية دون المعاملات ولعلهم ارادوا بذلك موضوعاتها بمعنى ان موضوعات العبادات تتوقف على بيان الشارع دون موضوعات المعاملات فان المرجع فيها الى العرف ولم يريدوا احكامها فان الاحكام كلها توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشارع واجيب بمنع الاطراد المقامين اما في العبادات فلان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظائرهما باق على معناه الاصلي اذ لم يجعل الشارع لها الا شرائط وهو لا يقتضي الاختلاف في المهية واما في غيرها فلان لفظ الخلع والمبارات والنكاح والايلاء والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث وغيرها منقولات في الشرع اذ لم يعهد مفاهيمها من اهل اللغة وليست بالفاظ عبادات وفيه نظر لكن يرد ان مستند هذا القائل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات راجع الى الوجوه المتقدمة وقد عرفت ما فيها حجة القول بالنفي وجوه الاول اصالة عدم وقوع النقل في كلام الشارع لانه حادث فيستصحب عدمه تمسك به جماعة كصاحب المعالم وغيره وهو انما يقتضي نفي الحقيقة الشرعية لو لم يدل الواقع كما يقتضيه الوجهان الاتيان الثاني ان الشارع لو نقلها الى معانيها الشرعية لفهمها المخاطبين بها حيث ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقلوا الينا لمشاركتنا لهم في التكليف واشتراطه به ولو نقل فاما بالتواتر ولم يقع قطعا والا لما وقع الخلاف فيه ولما بالاحاد وهي لا يفيد القطع على ان العادة في مثله تقتضي وقوع التواتر لا يقال انا نريد بتفهيمها اياهم تفهيم المعاني المنقول لها من حيث كونها منقولة كما هو الظاهر منعنا الملازمة اذ لا نسلم ان التفهيم بهذه الحيثية شرط التكليف وان اريد تفهيم المعاني من غير ملاحظة حيثية فلا نسلم بطلان التالي ضرورة ثبوت التفهيم كذلك ووقوع النقل الينا بالتواتر لانا نقول المراد هو الوجه الاول والدليل على اعتبار الحيثية انه لو لم يقع

التفهيم كذلك لا ننفي فائدة الوضع وكانهم تركوا هذه المقدمة تعويلا على ظهورها والجواب منع الملازمة الثانية ان اريد نقل النقل الينا اذ الشركة في التكليف لا تقتضي الا بيان المراد وهو يمكن بذكر القرينة والحاجة الى التصريح بالنقل وان اريد نقل المراد فبطلان التالي ممنوع لا يقال لا فائدة في منع الملازمة ان على تقدير عدم نقلهم لا يكون لنا سبيل الى اثبات النقل فيتم ما اراده النافي لانا نقول غرض النافي على ما يرشد اليه كلامه اقامة الدليل على عدم الوقوع لا بيان عدم الدليل على الوقوع فمنع المقدمة نقض لدعويه ولا يلزم من منع الملازمة نفي احد الطرفين لجواز صدق الاتفاقية مع ان ادلة المثبتين للتحقق بالنقل فنفيه لا يقتضي العدم في قولهم هذا مع ان الدليل المذكور مبني على مقدمات اخرى ممنوعة لان مخالفة قوم لا يقتضي نفي التواتر عند اخرين وعدم افادة نقل الاحاد للقطع لا يخرجها عن الحجية لما عرفت من ان المدار في مباحث اللغة على الظن غالبا وقولهم العادة تقتضي في مثله التواتر ممنوع لظهور المراد غالبا في الخطابات الشرعية فلا يكون في نقل النقل على تقدير وقوعه كثير فائدة **الثالث** ان هذه الالفاظ لو كانت منقولة في الشرع لزم خروج القران عن كونه عربيا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان هذه الالفاظ لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني فلا تكون عربية وقد اشتمل القران عليها فلا يكون عربيا لان ما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون كله عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والجواب ان العربي اعم مما وضعه واضع لغة العرب او وضعه غيره ليستعمل في لغته وكذا الكلام في صدق سائر اللغات ولهذا تجدهم يعدون منقولات كل لغة منها سلمنا لكن المراد انه اسلوبه عربي لا ان جميع الفاظه عربية لاشتماله على الفاظ معربة كسجيل ومشكاة وعلى اعلام لم يضعها واضع لغة العرب كابراهيم واسماعيل ويزيد ويمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة اذ على تقدير النقل لا يجب ان يكون استعمالها في القران حقيقة تبعا لا وضاعها الشرعية بل يجوز ان يكون مجازات تبعا لاوضاعها اللغوية فان المجازات الحادثة عربية قطعا لكن ينتفي معه ثمرة النزاع بالنسبة الى استعمال الله تعالى واجاب العضدي وغيره بانا لا نسلم انها لا تكون ح عربية كيف وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات المستحدثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها وكلامه هنا يقتضي ان تكون استعمالات الشارع لها حقائق

ومجازات

ومجازات باعتبارين فتدخل في العربية باعتبار كونها مجازات وان خرجت عنها باعتبار كونها حقائق وهو بمعزل عن التحقيق لان المجاز على ما مر تحقيقه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة وح استعمال الشارع لها بعد النقل ان كان بالنقل فهو حقيقة شرعية لا غير وان كان بالعلاقة فهو مجاز لغوي لا غير وان اريد ان الشارع قد اعتبر كلا الامرين في استعماله فهو مع بعده عن الانظار المستقيمة يتضمن اسناد عبث الى الشارع تعالى عنه لما في التعويل على احد الامرين غنية عن اعتبار الاخر ولا سبيل الى اعتبارهما معا تاكيدا للدلالة او لصحة الاستعمال ان لم نقل بان فيه وهنا اذ ذلك لعدم مساعدة الطريقة الجارية بين اهل الاستعمال عليه والظ من طريقة الاكثرين ان بين وصفي الحقيقة والمجاز تضادا وتنافيا فيمتنع اجتماعهما في استعمال واحد وقد يمنع بطلان التالي فيجعل الضمير للسورة ولو بتاويل المذكور والمقروء واعترض بانه قد اطلق عليه القران والسورة ليست قرانا اذ يصدق عليها انها بعضه وبعض الشيء غير الشيء واجيب تارة بان القران موضوع للقدر المشترك بين الكل والجزء بدليل وقوع الحنث اذا حلف ان لا يقرا القران فقرا بعضه فيصدق على المجموع وعلى الابعاض كلفظ الماء فيصدق ان السورة قران وبعض القران بالاعتبارين كما يصدق على ماء النهر انه ماء وبعض الماء بالاعتبارين واخرى بان القران موضوع تارة للقدر المشترك واخرى للمجموع من حيث المجموع فيصدق ان السورة قران بالاعتبار الاول وبعضه بالاعتبار الثاني من غير حاجة الى اعتبار زائد وهذا الجواب ضعيف لان لفظ القران موضوع للمجموع فقط كاسماء سائر الكتب كما يشهد به التبادر ولا ينافيه صدق قرائته عرفا بقرائة بعضه لصدق قرائة السورة والاية بقرائة ابعاضها ايضا مع انهما موضوعتان للمجموع فقط بل هذه مسامحة عرفية في التعليق مرجعها الى تنزيل تعلق الفعل بالبعض منزلة تعلقه بالكل وهذا لا يختص بالمقام بل له نظائر كثيرة مع انه ان اريد بالسورة ما فيها هذا اللفظ فالاشكال وارد باعتباره ايضا وان اريد غيرها فبعيد عن مساق الاية نعم لو اجيب بحمل القران على معناه اللغوي استقام ولم يتجه عليه الاشكال ان فيمكن حمل كلام المجيب عليه بتكلف تتمة يظهر الثمرة بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني وبين القول بالنفي مطلقا فيما اذا وردت تلك الالفاظ في كلام الشارع مجردة عن القرينة فانها تحمل على معانيها الشرعية بناء على الاول وعلى معانيها اللغوية بناء على

الثاني لما تقدم من ان كل لفظ اصطلح المتكلم في معنى تخمينا ودينا كلامه محمول على مصطلحه قضاء لحق التبادر وهذا
انما يتم اذا ثبت تاخر الاستعمال عن زمن النقل ويمكن اثباته حيث لا شاهد عليه بالخصوص بدلالة الغالب
عليه ان تم وباصالة التاخر على ما سيأتي وهذه الثمرة جارية ايضا بين القول بالوضع التعيني والقول
بالتعيني بعد العلم بتاخر زمن الاستعمال عن زمن النقل واما مع الجهل به كما هو الغالب فقد قطع بعض
محققي المتاخرين بعدم الحكم بالتاخر باصالة التاخر لانتقاضه بيقين سبق الاستعمال في الجملة تحقيقا للغلبة
فلا يترتب الثمرة اولا يقين السبق المحصل للغلبة لا ينافي ترتب الثمرة بل تحقيقها الا ان يكون المراد ترتيبها
من حيث الوضع لكن يعود معارضة المنع وايضا انما يرفع اليقين الاجمالي حكم الاصل على تقدير تسليمه اذا ادى
الى عدم حصول الظن به بحيث يكون التعويل عليه من حيث افادته كما في المقام وهو ممنوع ولا ثمرة بين القول بالنفي
مع اثبات النقل في زمانه صـ وبين القول بالاثبات تعيينا او تعينا على تقدير العلم بالتاخر وكذا مع عدمه
ان علمنا اصل التاخر والا فالثمرة ظاهرة بين القول بثبوتها بالوضع التعيني وبين القولين الاخيرين اذ الغالب
تاخر الاستعمال عن زمن النقل التعيني ولا ثمرة بينهما ومما قررنا يتضح الحال في الثمرة بين المذهب المختار وبين
سائر الاقوال ثم اقول ولقائل ان يرفع الثمرة فيلتزم بحمل هذه الالفاظ حيثما وردت في كلام الشارع مجردة
عن القرينة على معانيها الشرعية وان لم يثبت نقلها ويستند في ذلك الى امور الاول ان الغالب المتداول
استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية لمسيس الحاجة اليه دون معانيها اللغوية فحيثما وردت في كلامه
تعين حملها على المعنى الشرعي الحاقا لها بالاعم الاغلب لكن هذا لا يطرد في جميع الالفاظ الثاني ان هذه الالفاظ
قد اشتهرت في عرف الشارع في معانيها الشرعية كما مر حيث لا يعلم تقدم استعمالها على زمن الاشتهار كما هو
الغالب فقضية الاصل تاخره ومعه يتعين حملها على معانيها الشرعية وان لم يثبت النقل لقيام الرجحان المشهور
وهذا ايضا لا يطرد الثالث ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية اضعاف ما نقل الينا
قطعا للعلم واستعماله اياها في غير معانيها الشرعية بدون القرينة المعلوم غير ثابت فحيثما نجد استعماله اياها
من دون قرينة يتعين حملها على القسم الاول لانه المتيقن صدوره عنه دون القسم الثاني للشك في صدوره عنه
والاصل عدمه فان استشكل هذا بانه لا ريب في ان الشارع قد استعمل الفاظا كثيرة في معانيها اللغوية فيتحقق

الاصل

الاصل بهذا اليقين الاجمالي فالجواب عنه ما مر **فصل** اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي اسام للصحيحة او
للاعم منها والفاسدة وهذا النزاع انما يتفرع على القول بان هذه الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الشرعية
سواء قيل بالتعيين او بالتعين في زمان الشارع او غيره واما على ما عزي الى الباقلاني من انها باقية على معانيها
اللغوية كما هي فان اراد بقاءها على تلك المعاني الى زماننا هذا فالنزاع لا يتوجه اليه ووجهه ظ ومن
محققي المتاخرين من فرع النزاع على القول بان هذه الالفاظ مستعملة عند الشارع في معانيها الشرعية سواء
كان بالنقل او لا ووافقه فيه بعض المعاصرين وفيه نظر لانا لا نرتاب في ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ كلا او
بعضا في غير الصحيحة كما سيأتي فكيف يتأتى لاحد انكاره للتكلم بما يتصور النزاع في انه هل الاصل استعمال
الشارع لها في المعاني الصحيحة على تقدير ارادة معانيها الشرعية او الاعم منها ومن الفاسدة فلا يتوقف على
تقدير ثبوت النقل لكنه بعيد عن التحرير المعروف وقولهم هل هي اسام للصحيحة او للاعم ظاهر او صريح في ان
النزاع فيه بحسب الوضع لا مطلق الاستعمال وتدوين التاويل فيه خرط القتاد ويساعد على ما ذكرنا ظاهر
الادلة الاتية ثم المراد بالفاظ العبادات ما يكون مدلولها ماهيات مخترعة في الشرع للتقرب بها كالصلوة
والزكوة والحج والصوم دون ما ليس كذلك كالزيارة والعبادة والقرائة والركوع والسجود فان المراد فيها على
اوضاعها اللغوية والعرفية وما يعتبر فيها في الشرع من شرط فانما هو شرط لرجحانها ومطلوبيتها لا لحصول مسمياتها
ومسمياتها فان القرائة المباحة او المرجوحة قرائة حقيقة وكذا الزيارة والعبادة وغير ذلك وهذا ظ
لا سترة عليه واما الفاظ المعاملات فسيأتي تحقيق القول فيها اذا تقرر هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون
لنا وجوه الاول تبادر المعاني الصحيحة منها وقد مر انه علامة الحقيقة وصحة سلب الاسم عن غير الصحيحة وعدم
تبادر المعنى الاعم منها وقد تقدم انهما علامتا المجاز فتكون حقائق في الصحيحة مجازات في الفاسدة لا يقال
ان اريد بالتبادر ما يكون ناشئا عن الاطلاق فبعد تسليمه لا يثبت المقصود والا فممنوع وصحة سلب
الاسم عن الفاسدة لعلها مبنية على التاويل بتنزيل الفاسدة منزلة امر مغاير للماهية نظرا الى عدم
ترتب الفائدة المقصودة منها عليها فلا تدل على كونها مجازا فيها لانا نقول معيار الفرق والتمييز في نظائر
المقام انما هو الوجدان ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا المعاني الصحيحة متبادرة من تلك الالفاظ مع

قطع النظر عن الاطلاقات وجدنا صحة سلبها عن الفاسدة من غير ابتناء على التاويل فلا يصغى الى المنع المورد
على المقامين الثاني لا ريب في ان في الشرع ماهيات مخترعة مطلوبة هي ذوات اجزاء وشرائط قد تصدى
الشارع لبيانها ببيان اجزائها وشرائطها واحكامها وحث على المواظبة عليها وظاهر ان هذه ليست الا العبادات
الصحيحة وحيث كان اسهل طرق التفهيم والتفاهم بتادية الالفاظ مست الحاجة الى وضع الفاظ على تلك الماهيات
اما بالوضع فقضية الحكمة والعادة ان يكون الوضع بازاء تلك الماهيات المطلوبة لا الاعم منها لانه لا يحتاج فهم
المراد في الموارد التي هي اهم موارد استعمال العام مما فيه من الامتنان على قدر الحاجة واما بالتجوز فلا يكون المستعمل فيه
في اكثر الموارد كموارد الامر والبيان وذكر الشرائط والاحكام ونحو ذلك الا تلك الماهيات لا الاعم منها لعدم تعلق الطلب
حقيقة الا بها وعدم تعلق القصد ببيان غيرها وعدم كون الشرائط والاحكام ثابتة لغيرها وظاهر ان هذه الموارد
هي معظم موارد استعمال هذه الالفاظ حتى انه يبعد استعمالها في غيرها فتصير تلك الالفاظ حقائق في تلك الماهيات
بالغلبة وهو المطلوب لا يقال يجوز ان يكون قد تجوز بها واستعملها في المعنى الاعم واطلقها على المعنى الذي اراده من
باب اطلاق العام على الخاص لا من حيث الخصوصية لكنه يلزم سبك مجاز من مجاز لانا نقول هذا بعيد فان
الظاهر ممن يتجوز بلفظ في معنى لحسن علاقة انه يتجوز به فيه لا في غيره ولا ينبغي التامل في حجية مثل هذا الظهور في مباحث
الالفاظ وكذا الكلام لو قلنا بصيرورتها حقائق بغلبة الاستعمال في لسان المتشرعة ولو مع الشارع او بصيرورتها
حقائق قبل زمانه الثالث ما ورد في الاخبار المستفيضة من انه لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما يدل بظاهره على نفي الماهية عند انتفاء بعض الاجزاء والشرائط
فيلزم ان لا يكون اللفظ موضوعا لها ويتم المقصود فيها عند انتفاء غير تلك الاجزاء والشرائط وفي غير تلك
العبادات بعدم القول بالفصل واورد بالمنع من تعلق النفي في تلك الموارد بنفس الماهية لجواز تعلقه بما هي
خارج عنها كالصحة او الكمال كما في قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا عمل الا بنية ونحو ذلك على ان حمل النفي
في الرواية الثانية على نفي الماهية غير ممكن لصحة الصلوة في صورة نسيانها او عدم القدرة على قرائتها او كون المصلي
ماموما وكذا الرواية الثالثة اذ قد يصح الصوم مع عدم تبييته عمدا من الليل والجواب ان ظاهر اللفظ انما يقتضي
نفي الماهية لتعلقه بها وحمله على نفي صفاتها بالتقدير او بالتجوز خروج عن الظاهر فلا يصار اليه من غير ضرورة

تلجي اليه والحاقه ببعض نظائره قياس فلا يلتفت اليه وعدم البطلان في بعض الصور لا يورث القدح في الحمل
المذكور لشيوع التخصيص ورجحانه على سائر انواع المجاز على ان الكلام يتم بالرواية الاولى ايضا الرابع ان
جميع العبادات مطلوبة للشارع متعلقة لامره ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من الفاسدة بعبادة
وهو المطلوب اما الصغرى فلامرين الاول اطلاق الاوامر المتعلقة بها وذلك ظاهر الثاني ان العبادة ليست
الا ما رجح فعله على تركه وظاهر ان الرجحان انما يتحقق بعد تعلق امر الشارع وطلبه بها فلا يبقى كونها عبادات
من كونها متعلقة لطلب الشارع وامره وهو المقصود في الصغرى واما الكبرى فظاهر ضرورة ان اوامر الشارع
لا تتعلق بالفاسدة والا لخرجت عن كونها فاسدة ويمكن ان يناقش في الوجه الاول بالتزام التقييد في تلك
الاطلاقات وفي الثاني بالمنع من تفسير مطلق العبادة بما رجح فعله على تركه بل ذلك معنى الصحيحة منها دون الاعم
فانه اعم من الراجح وغيره نعم يعتبر ان يكون نوعها راجحا في الجملة ليتميز عما ليس بعبادة ولا يخفى ما في المقامين
من التعسف لا سيما الاخير ولو قيل بالفرق بين اسم العبادة واسامي العبادات وان الاسم يختص بالصحيحة
بخلاف الاسامي كان اوضح الخامس لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة كان لها وجه ضبط في المعنى الموضوع
له كالصحيحة او المبرئة للذمة او المطلوبة للشارع او نحو ذلك واما اذا كانت موضوعة للمعنى الاعم لم يكن لها وجه
ضبط بحيث يمكن تعلقه تفصيلا حتى يصح ان تكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها اذ لا يمكن القول بانها موضوعة لجملة
من تلك الافعال لعدم صدقها عندهم على كل جملة منها ولا بجملة خاصة منها اذ لا وجه يعتبر فيه الصدق عرفا للزوم
الدور فان الصدق عرفا يتوقف على الوضع فلو توقف الوضع عليه كان دورا وربما يحكى عن البعض التفصي عن هذا
بتعيين جملة من الاجزاء فقال في لفظ الصلوة انها موضوعة بازاء الاركان المخصوصة مع الطهارة وبمثله في غيرها
وقد وقفت على مثل هذه الدعوى في كلام الفاضل المعاصر حيث ادعى ان الصلوة اسم للتكبيرة والقيام
والركوع والسجود وان البواقي شرط لمطلوبيتها وايد ذلك بمقالة الفقهاء ان تلك الامور اركان بخلاف
ما عداها وفساده واضح للقطع بان مجرد الاتيان بتلك الاجزاء غير مصحح للاطلاق مع انها لو كانت موضوعة
بازائها للزم عدم الصدق عند انتفاء بعضها كالتكبيرة والقيام ولو حصلت مع سائر الاجزاء والشرائط
والالتزام على هذا المذهب تعسف واضح والبين في تسميتها اركانا ما سيوافيها تمام المسمى كما لا يخفى على من وقف

على مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التفصي عن اصل الاشكال بالتزام كونها موضوعة للاعم من الصحيحة وما يقاربها
في الهيئة عرفا فلا يلزم الدور السادس انها لو لم تكن موضوعة لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الاوامر
المتعلقة بها لظهور انها لا تتعلق بالفاسدة والتقييد على خلاف الاصل ولما اذا كانت موضوعة للصحيحة فلا يلزم ذلك
وهذا ضعيف اذ لا عبرة بهذا الاصل ونظائره في اثبات الاوضاع حجة القول بانها موضوعة للمعنى الاعم وجوه منها
التبادر وعدم صحة سلبها عن الفاسدة والجواب المنع من ذلك كما مر لا يقال انكار التبادر في ذلك غير
مسموع بعد شهادة العرف عليه فان من اخبر بان زيدا يصلي لا يفهم منه الا انه متشاغل باتيان هذه الهيئة من
غير دلالة على كونها صحيحة او فاسدة ولهذا لو اخبر بعد ذلك بان صلوته تلك كانت فاسدة لم يعد منافيا لكلامه
السابق ولا منافيا لظاهره لانا نقول بعد المساعدة على الادعاء المذكور ان القرينة الحالية في مقام الاخبار قائمة
على عدم ارادة الصحيحة بخصوصها وهي بعد الاطلاع على السرائر وكثيرا ما يكون المقصود بالاخبار عنها بيان حال الفاعل
لها من تلبسه بتلك الافعال وتشاغله بها من غير تعرض لبيان الصحة والفساد فيمتنع ان ينهض ذلك قرينة على ارادة
المعنى الاعم فظن ان تبادر المعنى من اللفظ عند قيام القرينة لا يوجب الوضع له ومنها ان كون هذه الالفاظ موضوعة
للصحيحة على تقدير تسليمه لا يقتضي ان لا يطلق على الفاسدة حقيقة بدليل ان الاعلام موضوعة بازاء تمام الاشخاص لشهادة
قولهم دلالة زيد على يده واصبعه دلالة تضمنية ومع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق عند انتفاء بعض اجزائه
او زيادة عليها فيلزم من ذلك ان تكون حقيقة في الاعم وهو المطلوب والجواب ان فرض اختصاص الوضع بالصحيحة
يابى عن صدق الاسم على الفاسدة حقيقة الا ان يدعى انقلاب الوضع الى الوضع للاعم وان كان على خلاف ما قصده
الواضع بمساعدة العرف نظرا الى القائم مقام قيد الصحة وهذا على الظاهر مما لا يمكن الالتزام به ولما التمسك بالعلم فممنوع [لاعلام]
بانه انما يوضع بازاء نفس الشخص مع ما يتبعه من البدن من غير تعيين لمقدار مخصوص منه فيصدق عليه حقيقة عند
نقصان جزء منه وزيادته عليه وليس الوضع في جميع المركبات بهذا المثابة فلا سبيل الى الالحاق والتعدية ومنها
ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لزم فيما لو نذر ان يعطي مصليا حال تشاغله بالصلوة درهما ان لا
تبرء ذمته باعطائه لمن يراه مصليا وان كان عنده في اعلى مراتب العدالة والصلاح ما لم يبحث عن كيفية
صلوته ويطلع على صحتها الواقعية باشتمالها الاجزاء والشرائط وذلك مما لا يلتزم به احد وكذا الكلام في جواز

الايتمام

الايتمام به والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر الاعطاء لمن ياتي بالصلوة الصحيحة مع ان اشكال المذكور وارد عليه
على القول بالاعم ايضا واما ثانيا فبالحل وهو ان قضية اصالة صحة افعال المسلمين على ما تقرر في الشرع
عدم وجوب البحث والتفتيش في المقامين والاكتفاء بظاهر الحال ما لم ينكشف الخلاف ولهذا نحكم في المقام
الاول بعدم البرائة اذا انكشف الخلاف ويلزم القائل بالاعم ان يلتزم بالبرائة فيه بل وفيما اذا تبين
الفساد قبل الاعطاء ولو عند الفاعل نفسه وهو من اقبح المفاسد اللازمة على هذا القول اللهم الا ان يتقضى
عنه بان المتبادر من الاطلاق خلاف ذلك فيرجع عند التحقيق الى ما ذكرناه واما ما يقال من ان افعال المسلمين
انما تحمل على الصحيح عندهم دون الواقع فلا يجدي في المقام فضعيف بل قضية الادلة الدالة على ذلك في المقام و
نظائره الصحة الواقعية ولولا ذلك لما حل اكل ذبايحهم والبس الجلود التي توجد في ايديهم الحاكم بذلك الا بعد
العلم بحصول التذكية الشرعية وهو خلاف الاجماع وسياتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى ومنها ان هذه الالفاظ
مستعملة في الصحيحة والفاسدة فالاولى ان تكون موضوعة للاعم ليكون استعمالها فيهما على الحقيقة كما هو الاصل
والجواب ان وقوعها مستعملة في خصوص الصحيحة مما لا ريب فيه ومعه لا يتم الاولوية المدعاة كما مر مع انا
قد بينا ما يوجب الخروج عن مقتضاها على تقدير تسليمها ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وصحة
وصفها بهما ولولا ان المقسم والموصوف اعم لم يصح ذلك والجواب ان التقسيم والوصف قرينة على انها مستعملة
في المعنى الاعم والاستعمال اعم من الحقيقة كما مر وان اريد صحة تقسيمها ووصفها باعتبار معناها الحقيقي فممنوع ومنها
انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم تكرار معنى الطلب في الاوامر المتعلقة بها والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة
ان الامر يرجع الى الامر بالمطلوب اذ هو معنى الصحيحة فيكون المعنى اطلب مطلوبي وهو المراد بالتالي ولما
فساده فظ وايضا لا معنى للصحيحة الا ما تعلق به الطلب فاذا كان متعلق الطلب هو الصحيحة لزم الدور لتوقف
الطلب على الصحة والصحة على الطلب والجواب انا لا نعتبر الصحة جزءا لمدلول اللفظ بل نعتبرها صفة له خارجة عنه
فلا تكرار ثم المراد بالصحة موافقة الفعل للطلب الواقعي فتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور
واما الطلب الواقعي فهو لا يتعلق بالفعل الصحيح اعني ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث
هو والصحة من لوازمه وتوابعه او بما يكون صحيحا بذلك الطلب فلا اشكال ومنها ما ورد في الروايات المستفيضة

في محلها

من الامر باعادة الصلوة عند حصول بعض المنافيات وهي عبارة عن الاتيان بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا
فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس الامر هناك باعادة الصحيحة وعلى قياسه الكلام في سائر الالفاظ والجواب
ان ذلك لا يقتضي الا مجرد الاستعمال وهو لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد سبق الحرام
على الفعل والتشاغل ببعض اجزائه على ما يساعد عليه الاستعمال في المقام وغيره فليس في شيء منها دلالة على كون
الوضع للاعم ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يدل النهي عنها على صحتها والتالي باطل فكذا المقدم بيان
الملازمة ان النهي انما يتعلق بالصحيحة لان ارادته انما يتعلق بما هو موضوع بازائها على ما هو المفروض فلا بد
من امكان ايقاعها حتى يصح تعلقه بها والا كان النهي عن امر ممتنع وهو ممتنع واما بطلان التالي فواضح على ما سيأتي
بيانه والجواب ان هذا الدليل متعلقا انما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة كما مر انه يمكن ان يكون المراد
بها الهيئة الصحيحة بتنزيل النهي على نفي الفعل لا المنع من ايقاعه او يكون اللفظ مستعملا في الصحيحة حال ذكر النهي
ويكون الفساد طاريا عليها بالنهي لكن هذا انما يتم اذا كان الفعل مطلوبا على الوجه المنهي عنه قبل النهي وقصد
بالنهي عنه انشاء عدم مطلوبيته ومنها انها لو كانت موضوعة بازاء الصحيحة لزم ان يكون مورد النذر
فيما لو نذر ان لا يصلي في مكان مرجوح هي الصلوة الصحيحة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
التقدير انها موضوعة للصحيحة واما بطلان التالي فلان تعلق النذر بها يستلزم النهي عنها وهو يستلزم
فسادها على ما سيأتي وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر بها اذ التقدير انه متعلق بالصحيحة لا غير وما يقتضي
وجوده عدمه فهو محال مع ان النذر المذكور منعقد والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر ان لا يصلي فيه صلوة
صحيحة فيتأتى فيه الاشكال المذكور بعينه بناء على الاعم ايضا ولو منع جواز تعلقه بها لاتجه لنا منع جوازه على التقدير
الاول ايضا الا ان يجعل تعلقه بها قرينة على ارادة الاعم لكن لا يثبت به الا مجرد الاستعمال على ان تعلقه بالاعم
يستلزم تعلقه بنوعيه من الصحيح والفاسد اذ تخصيصه بغير الصحيح وغير صحيح فيتأتى الاشكال المذكور بالنسبة الى تعلقه
بالصحيح وفيه نظر ظاهر واما ثانيا فبالحل وهو ان النذر انما يتعلق بالصحيحة والفساد انما يأتيها بعد تعلق
النذر بها منافاة والمعتبر في صحة تعلق النذر بشيء امكانه على تقدير عدم تعلق النذر به لا امكانه مطلقا
اذ لا دليل عليه غاية ما في الباب انه يتبع الحنث فيه ويكون اثر النذر مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد يقال

يتعلق

يتعلق النذر بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق النذر بتركه فيحنث بفعله وان وقع فاسدا وله ايضا
وجه لان النذر انما يتعلق بالصحيح حال النذر فلا ينافيه لحوق الفساد من جهته نعم لا يتحقق منه الحنث الا
اذا اتى به قاصدا به القربة وهو لا يكون الا مع زعمه عدم فساده بالنذر ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من انها
لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل صلوة مهيات متكثرة بحسب اختلاف احوال المكلفين كالحاضر والمسافر
والحافظ والناسي والشاك والصحيح والمريض والمضطر والامن والخائف الى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الا
قسام على اقسام عديدة سيما اذا اعتبر بعضها مع بعض واما على القول بانها موضوعة للاعم فلا يلزم ذلك لان
هذه احكام مختلفة ترد على مهية واحدة وايضا لا مدخل لاشتراط شيء بشيء في اعتباره في التسمية والجواب
اما عن الاول فبان مجرد كون الصلوة اسما للصحيحة لا يوجب اختلاف تلك الاقسام بحسب الهيئة لجواز ان يكون
الاختلاف فيها بحسب العوارض الطارية على مهية واحدة وهي هيئة الصحيحة سلمنا لكنا لا نسلم بطلان التالي اذ لم يأت
عليه بحجة وبينة واما عن الثاني فبالمنع من عدم المدخلية كيف وقضية الاشتراط فقدان المشروط عند فقدان الشرط
فهو يوجب انتفاء الاسم ومنها ما ذكره المعاصر المذكور ايضا وهو ان الفقهاء قد اتفقوا على بطلان الصلوة بزيادة احد
اركانها كالركوع مثلا وظاهر ان الركوع الزائد فاسد لتعلق النهي به مع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع وذلك شاهد
على انه حقيقة في المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع اذ لا يبطل الصلوة بمجرد المكث مقدار الركوع منحنيا
لاخذ شيء من الارض فيتم الكلام في البواقي بعدم القول بالفصل والجواب انهم ارادوا بزيادة الركوع زيادة صورة
الركوع بقصد كونها ركوعا ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة على انا نقول ليس الركوع من اسماء العبادات
بل هو على حد القيام والقراءة والاستقرار ونحوها في البقاء على المعنى الاصلي وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس
شرطا لتحققها بل لصحتها ومطلوبيتها هذا غاية ما يتخيل في ادلة الفريقين بقي الكلام في الثمرة فنقول ذكر جماعة
ان فائدة النزاع تظهر في اجراء اصل البراءة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته للعبادة والشك في المانعية
يرجع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط بالمعنى الاعم فانه على القول بانها موضوعة للاعم يمكن اجراء الاصل
المذكور في نفيها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الامر انما تعلق بالمفهوم العام وقضية الاصل اجزاء كل ما يصدق
عليه ذلك المفهوم ما لم يثبت اعتبار امر زائد عليه شطرا او شرطا واما على القول بانها موضوعة بازاء الصحيحة فلا

يمكن نفي ما شك فيه بالاصل المذكور للشك في حصول الماهية بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك اعتباره في صدق
الاسم على المذهب الاول بل الذي تقتضيه اصالة الاشتغال على القول بالصحة وجوب الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة
من الاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة تحصيلا للبراءة اليقينية كما انها تقتضي وجوب الاتيان بما يحتمل اعتباره في الصدق
على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور يجعل الاجزاء والشرائط المشكوكة اجزاء وشرائط للماهية كما قد يتوهم فيظهر الثمرة
ح في مسئلة الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبراءة على الاتيان بهما وظاهر ان ذلك لا يقتضي الحكم بالجزئية والشرطية
واما المتوسط بين القولين فيلزمه ما يلزم القائل بالصحة اخذا بالمتيقن ووجهه واضح هذا والتحقيق عندي ان اصل
البراءة وما في معناه من الاصول الظاهرية كاصل العدم يساوي نسبة جريانه في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة فيها
الى القول بالصحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفي والاثبات لهما ولا فرق بينهما في ذلك كما هو المتداول في السنة المتاخرين
والمعاصرين غفلة بينه ومن هنا يرى انه من منع من جريان الاصل المذكور على القول بالصحة يمنع من جريانه على القول
بالاعم ايضا حيث يكون الشك في الصدق كما ننبه عليه وفي حكمه ما لو شك في شمول الاطلاق والخطاب المتعلق بالماهية لها
عند انضمامها ببعض الخصوصيات حيث يقدح في ظهور الاطلاق ما يصلح للقدح فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كا
لشهرة على الاطلاق اخرى واما صحة الحكم بنفي الجزئية والشرطية على القول بالاعم حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن
المعارض فمن جهة تحكيم الاطلاق كما مر التنبيه عليه وليس من جهة تحكيم الاصل المذكور كما توهم لجريانه ايضا حيث ينتفي العلم
بالصدق او ينتفي ظهور الاطلاق دلالة لا يعتبر في دلالة دليل انضمام دليل اخر ويلزم ح ان يساوي الحال بين القول
المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فاتضح بما حققنا ان الثمرة التي تترتب على القولين هي نهوض الاطلاق السالم عن المعارض
حجة على نفي ما يحتمل جزئية او شرطية بعد تحصيل القدر المعتبر في صدق الاسم عرفا على القول بالاعم دون القول بالصحة ثم
قضية ما قررناه اولا عدم جريان اصل البراءة وما في معناه في نفي الجزء والشرط المشكوك فيهما حيث لا يقوم دليل على
النفي قطعا ومن المعاصرين من يرى جريان الاصل المذكور في ذلك على القولين ورام بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة
لمقالته وجوه الاول انا لو تركنا اعمال الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة للزم الاجمال في ماهية العبادات
اذ لا نسلم كلها او جلها عن جزء مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد
البيان وهذا ضعيف لانه كما يمكن دفع الاجمال عن الماهية المامور بها باعمال اصل البراءة كذلك يمكن دفعه عنها باعمال

اصل

اصل الاشتغال والاتيان بما شك فيه فالملازمة ممنوعة هذا ان اريد دفع الاجمال بحسب الظاهر وان اريد دفعه
بحسب الواقع فشيء من الاصلين لا يساعد عليه سلمنا ان اصل البراءة لا يصلح لتعيين الماهية كما مر لكنه يصلح لتعيين ما
يجب الاتيان به وهو كاف في صدق البيان على انا نمنع عود البيان في الرواية الى ما تعلق به التكليف بل الى نفس التكليف
ولا اجمال فيه في محل البحث وقد يستدل على فساد التالي بامتناع تعلق التكليف بالمجمل وليس بشيء لان المجمل الذي لا
يجوز تعلق التكليف به هو الذي لا يكون للمكلف سبيل الى الامتثال به وظاهر ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك
لامكان الامتثال باتيان الجميع الثاني لو لم يصح التمسك بالاصل المذكور هنا لم يصح التمسك به في شيء من الاحكام الشرعية
والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم بيان الملازمة انه لا فرق بين ما نعلم بانا مكلفون بالصلوة ولا نعلم ان
جزء كذا منها او لا وبين ما نعلم من انا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا نعلم ان حكم كذا منها او لا فلو قيل
قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل قلنا بمثله في المقام فانا قد علمنا بعض الاجزاء والشرائط فيه
فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل وهذا ايضا ضعيف اذ لا ريب في ان صحة بعض اجزاء العبادة منوطة بوقوع بقية الاجزاء
والشرائط فقضية الاشتغال بها عدم البراءة بخلاف سائر الموارد التي يتمسك فيها باصل البراءة فان صحة الامتثال
ببعضها لا يناط بالامتثال بغيرها فانه معارض لاصل البراءة فيها فاتضح الفرق بين المقامين وبطل الملازمة المتوهمة في البعض
الثالث ان التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة انما هي بحسب ما تبين منها للمكلفين بها فكان الحاضرين في
مجلس الخطاب اذا امرهم الشارع بعبادة ثم بينها لهم بان ذكر لها اجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين الا بما اشتمل على تلك
الاجزاء والشرائط المبينة ولو احتمل عندهم ان يكون لها جزء او شرط لم يبينه لهم فكذلك اذا علمنا ان الشارع
قد امرنا بعبادة وتصفحنا ووقفنا لها على اجزاء وشرائط ثم لم نعثر على ما يقتضي الزيادة لم نكن مكلفين الا بالقدر
المبين وفيه نظر لان الحاضرين لمجلس الخطاب يمكنهم التمسك في نفي الاجزاء والشرائط في الامور المبينة بعدم جواز
تاخير البيان عن وقت الخطاب او الحاجة لتيسر البيان وقبح التعويل على البناء على الاحتياط مع عدم التصريح به واما
من عداهم فقد يتعذر وصول البيان اليهم مع وقوعه فلا يبعد حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد الشك في
حقهم تحصيلا للبراءة اليقينية لا يقال نعم الاقتصار في مقام البيان يعطي الانحصار فلهم ان يعولوا عليه واما
غيرهم فربما لا يتيسر لهم بيان يفيد ذلك فلا يكون لهم مستند على الحصر الرابع اصالة عدم تعلق الوجوب

البتي بتلك الاجزاء والشرائط استصحابا للحالة السابقة فانها لم تكن قبل ورود الامر بتلك الماهيات مطلوبة فالا
بقائها على حينه نظر لانه ان اريد بهذا الاصل اثبات تعلق الوجوب النفسي بماهية الاقل دون الاكثر فهو من الاصول
المثبتة التي لا تعويل عليها عند المحققين والا فلا جدوى له في المقام الخامس وهو يختص بنفي المانع اصالة
عدم منع ما يحتمل مانعيته استصحابا للحالة السابقة لاسيما اذا كان طاريا في اثناء العمل للمتشاد دءح باستصحاب بقاء
الصحة اذا التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب بين الشك في قدح العارض لعروض القادح وكما لو علم بمانعية النجاسة و
شك في عروضها او شك في نجاسة امر علم بعروضه توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها فيحصل الامتثال
بالفعل على تقديره فكذا لو علم بعروض نجاسة وشك في مانعيتها توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وصح التعويل
عليه في الامتثال وفيه نظر لان الاستصحاب على ما تحقق في محله انما يجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب بقائه
عادة او شرعا على تقدير عدم طرو المانع المحتمل طريانه او منع الطاري المحتمل مانعيته كما في المقامين الاولين فان
قضية الطهارة الثابتة اولا بقائها شرعا ما لم يرفعها رافع بحيث يشك في عروض الرافع او رفع العارض يصح
التمسك باصالة بقائها بخلاف المقام الاخير اذ ليس فيه ما يكون قضية البقاء على تقدير عدم طرو الرافع او رفع
الطاري لا الاشتغال فيستدعي الى ان يثبت الرافع لعدم وجوب الاتيان بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمحتملة والاحتراز
عن جميع الموانع المعلومة والمحتملة اذ لا يثبت رفعه بغيره واما عدم المانع من جهة حصول المطلوب على تقديره فهو مخالف
للاستصحاب للامر او تعلقه فان الفعل لم يكن اولا بجميع تقاديره مطلوبا غاية الامر ان الدليل دل على مطلوبيته على بعض التقادير
فيقتصر عليه ويستصحب في غيره حكمه السابق من عدم المطلوبية وبالجملة فقضية الاستصحاب في المقامين الاولين اثبات
موضوع الشرط فيثبت الامتثال بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على حصوله على تقدير مقارنة الشرط وقضيته باعتباره
في الاخير نفي الاشتراط وهو غير مستقيم لان مرجعه الى مطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب
واما التمسك باستصحاب بقاء صحة العمل حيث يصادف المانع الاحتمالي في الاثناء فواضح الوهن لانه ان اريد اثبات
بقاء صحة الاجزاء المأتي بها اولا عند طرو المانع الاحتمالي فغير مجد لان البراءة انما تتحقق بفعل الكل دون البعض
وان اريد اثبات عدم مانعية الطاري بذلك او صحة بقية الاجزاء او الكل فساقط لما عرفت من عدم التعويل
على الاصول المثبتة السادس ما ذكره الفاضل المعاصر في مسألة اصل البراءة وعصله ان اصل البراءة في الجزء

والشرط

والشرط المشكوك فيهما واصالة عدم الجزئية والشرطية تفيد الظن بالعدم حيث لا يعارضهما شيء من الادلة فيبني
على مقتضاه لان ذلك قضية قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولان القدر المتيقن من التكليف الثابت
بالقدر المظنون لانا الاجماع على التكليف بما زاد على المظنون ولا دليل على انا مكلفون بالواقع لا يقال قضية الخطابات
الشرعية ذلك لما تحقق في محله من ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية دون العلمية والظنية لانا نمنع
توجه تلك الخطابات الينا بل الى المشافهين خاصة فينحصر الدليل في حقنا في الاجماع وهو لا يساعد على ثبوت التكليف
بما زاد على مظنوننا كما مر ولئن تمسك بادلة الشركة في التكليف لكان لنا منع كون المشافهين مكلفين بالواقع
ايضا بل بما حصل لهم الظن بانه مورد التكليف بدليل ان ما يأتي لهم بخطابات لفظية وهي لا تفيد القطع بالمراد
ولو غالبا وانما تفيد الظن به وهذا يقتضي انهم لا يكونون مكلفين الا بمظنونهم وقضية الشركة في التكليف ان يكون
من عداهم ايضا مكلفين بمظنونهم فيثبت المطلوب والجواب ان اصل البراءة واصل العدم ان قيسا الى الواقع فلا
يستلزمان حصول الظن بمفادهما قطعا وهذا وان الاشتغال بالكلية وان قيسا الى الظن فالحق ان اصل البراءة
يفيد القطع بالبراءة الظاهرية عقلا ونقلا عند خلو الواقعة عن دليل الاشتغال بالكلية وبدونه لا يفيد
علما بها ولا ظنا وقد عرفت انه قد قام الدليل في المقام على ثبوت التكليف بالجزء والشرط المشكوك فيهما وهو
قضاء العقل بان قضية الشغل اليقيني وجوب تحصيل البراءة اليقينية واما اصل العدم فان اريد به عدم التكليف
كان بمعنى اصل البراءة وقد مر الكلام فيه وان اريد به عدم الحكم الوضعي فان اريد به نفي لوازمه من الاحكام التكليفية
رجع الى اصل البراءة وان اريد به نفي الحكم الوضعي بنفسه فالحق ان العقل لا يستقل باثباته الا حيث يعلم العدم كما ستقف
اليه في محله انشاء الله تعالى ومن الواضح ان المقام ليس منه نعم ربما يمكن استفادة ذلك من النقل لكن الشأن
في بيان وجهه ولا اشارة في كلامه اليه واما التمسك بقاعدة انسداد باب العلم على حجية الظن المستفاد
من الاصل على تقدير افادته له فغير مرضي لانه انما يقتضي حجية الظن في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام كما
سنحققه في محله واما جعل التكاليف متعلقة بالماهيات الظنية دون الواقعية فواضح السقوط لانه ان اراد ان
التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الظنية دون الواقعية فظاهر انه خطأ عند من لا يقول بالتصويب والادلة
التي يقررها على ابطال التصويب من الاجماع وغيره ناهضة على ابطاله وان اراد ان التكاليف الظاهرية متعلقة

واضح صح

بها مع تسليم ان التكاليف الواقعية متعلقة بالمهيات الواقعية ففيه ان يقتضي ثبوت التكليف بالمهيات الواقعية
وجوب تحصيل العلم او ما علم قيامه مقامه بحصول البراءة منها فلا يتم التمسك بانه لا دليل ولا اجماع على ثبوت التكليف
بغير المظنون ودعوى ان التكليف بالمهيات الواقعية تكليف بالمحال بمكان من السقوط لان ذلك انما يلزم اذا كان
التكليف بها مطلقا واما اذا كان مشروطا بعدم تعذر معرفتها ولو بمساعدة طريق معتبر فلا فظهر ان اعتبار الشارع
في معرفة المهيات الطرق الظنية لا يوجب ان تكون التكاليف الواقعية متعلقة بالمهيات الظنية ولا سقوط التكليف
بالمهيات الواقعية مطلقا ولا يلزم سقوط التكليف بها عند عدم مساعدة الطريق على معرفتها اقتضاء لحكم الشرطية
ودعوى ان الخطابات اللفظية لا تفيد العلم بالمراد منها او على تسليمه في حق المشافهين مجازفة بينة يشهد بفسادها
الرجوع الى المحاورات العرفية مع انه يلزم على الاول ان تكون المسائل الشرعية باسرها حتى الاصولية منها ظنية
وفساده مما لا يخفى على ذي مسكة **السابع** عموم قوله ع اي الوثوق بما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير
ذلك مما يفيد مفاده كالنبوي رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون ومثله قوله ع من عمل بما علم كفي ما لم
يعلم فان لفظة ما للعموم فيتناول حكم الجزء والشرط ايضا لا يقال لا نسلم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو
اصل الاشتغال على وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوكة لانا نقول المراد حجب العلم بالحكم الواقعي ولا فلا
حجب في الحكم الظاهري وفيه نظر لان ما كان لنا اليه طريق ولو في الظن لا يصدق في حقه حجب العلم قطعا والا لدلت
هذه الرواية على عدم حجية الادلة الظاهرية كخبر الواحد وشهادة العدلين والاستصحاب وغير ذلك مما يفيد
العلم بالظن فقط ولو التزم بتخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية اصالة بقاء
الاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب ووجوب مقدمة العلم بل التحقيق عندي ان يتمسك بالروايات
المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظرا الى حجب العلم وانتفائه بالنسبة الى جزئية الجزء المشكوك وشرطية
الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا ومرفوعا عنا في الظاهر ويكون مكتفى عنه فلو تكلف بيرلان ما ثبت
عدم جزئيته او عدم شرطيته في الظاهر لا يجب الاتيان به في الظاهر قطعا كما لو قام عليه نص بالخصوص واصل الاشتغال
ووجوب مقدمة العلم لا يثبتان الجزئية والشرطية في الظاهر بل غايته بقاء الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر وبينهما
وبالجملة فمقتضى عموم هذه الروايات ان مهيات العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين

موارد

موارد التكليف ويرتفع عنها الابهام والاجمال وينتفي الاشكال ولو تشبث مانع بضعف عموم الموصولة وادعى
ان المتبادر منها بقرينة ظهور الوضع والرفع انما هو الحكم التكليفي فقط لا مكن دفعه اولا بان الوضع والرفع لا اختصاص
لهما بالحكم التكليفي فان المراد رفع فعلية الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم الى القسمين فيكون التخصيص تحكما وثانيا
لان من الاصول المتداولة المعروفة ما يعبرون عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم يستعملونه في نفي
الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الاخبار
فيتعين تعميمها الى الحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم ومع ثبوت الجزئية والشرطية المبحوث عنهما في المقام ولك
ان تقول بان ضعف شمول الرواية للمقام منجبر بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا على ما حكاه الفاضل
المعاصر وربما يظهر ايضا بالتفحص في مصنفاتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم نعم ينبغي تخصيصها بالموارد التي تعتضد
فيها بالامارات الموجبة للظن بمقتضاه وكان كلام الاصحاب كالناظر اليه لا انهم قد يتمسكون باصل الا
شتغال والاحتياط ايضا والتعويل على ذلك طريق الجمع بينهما وربما يؤكد ذلك انهم صرحوا الى حصول الظن
بوضع اللفظ وقد جرى طريقتهم على الاعتداد به غالبا في اثبات اللغة وقد يتوهم ان تمسكهم بالاصل المذكور
دليل على مصيرهم الى القول بانها موضوعة بازاء الاعم وليس بشيء كما عرفت مما ذكرناه هذا ولنا في المقام كلام
اخر ياتي بيانه في الادلة العقلية انشاء الله تعالى واعلم انه يمكن ايضا ان يستدل على نفي ما شك فيه من الاجزاء
والشرائط بالاخبار الواردة في بيان العبادات فعلا او تقريرا فان ظاهر الاقتصار يقتضي الانحصار كالاخبار
المشتملة على ذكر الوضوء البياني وكقوله ع الوضوء غسلتان ومسحتان وكصحيحة حماد المشتملة على بيان الصلوة الا
انها مسوقة لبيان الاجزاء دون الشرائط وكحديث حصر فرائضها في خمسة او اربعة الا ان ظاهرها الحصر بالنسبة
الى ما يطرد في انبياء الصلوة الى غير ذلك لكن ذلك لا يجدي عند التعارض او الشك في الدلالة واما ما يقال
من ان السبيل بيان المهية منحصر في الاجماع ويوجه مواضع الخلاف بان المخالف اذا سلم ان دليله لو كان باطلا
لكانت المهية على حسب ما يقتضيه دليل الخصم وان لم يصرح بذلك كفى ذلك في كون المهية اجماعية اذا ظهر
للخصم بطلان دليله ففيه ان تسليم المخالف ذلك مما لا يحصل العلم به في كل مقام اذ يحتمل ان يكون عنده
دليل اخر بناء على صحة الحصر او يكون عنده دليل اخر كذلك يوجب المصير الى قول آخر لا يقال يمكن دفع الدليل

مفصل ما اخترناه هنا على عدم جريان الاصل في الموضوعات منبع ابداء على العراجع

بمخالفته للظاهر من مقام الاستدلال والثاني بان القول الآخر ان كان ثابتا بين الاقوال فنزاع الاجماع
لديه ظاهر في عدمه كما هو الامر حرفي الاجماع المركب فيعلم بذلك بطلانه وبطلان دليله لانا نقول اما الاول فمدفوع
بان التعويل في ذلك على الظن يجعل الاجماع ظنيا فيسقط عن الحجية واما الثاني فالوجه الاول منه مدفوع بما مر
ويندفع الثاني بان المقصود ان كان مساعدة المخالف على حجة الخصم على تقدير فساد دليله فهو لا يثبت بالبيان المذكور
لجواز عدم تحقق الاجماع عنده او انه على تقدير فساد دليله بني على التوقف او الاحتياط او بني على ما يقتضيه دليل
الخصم على ادلة الاخلاف ولان المخالف انما يبني على ما يقتضيه دليل الخصم على تقدير بطلان دليله بحسب الواقع لا بحسب
ظن الخصم غاية ما في الباب ان الخصم يظن غالبا بطلانه بحسب الواقع وهذا لا يوجب الا الظن بمساعدة المخالف عليها
دون القطع به كما هو المعتبر في الاجماع مع ان بطلان الدليل لا يوجب بطلان المدعي فالقطع بالاول لا يوجب القطع
بالثاني كيف ولو تم ذلك لكانت جميع المسائل الاجتهادية اجماعية لعين ما ذكره ولا يسمى تعسا ده وبالجملة فا
لمدار في الاجماع عندنا على القطع بموافقة المعصوم وظاهر ان الطريق المذكور يجديه مطلقا يوجبه وههنا قول ثالث
احدث بعض متاخري المتاخرين في المقام قولا ثالثا ففصل بين الاجزاء والشرائط فاعتبر الاول في صدق الاسم
دون الثاني وفرع عليه صحة التمسك بالاصل في نفي الشرط الاحتمالي دون الجزء الاحتمالي دون الجزء الاحتمالي وكانه
نظر الى ان جزء الشيء داخل في ماهيته ومقوم لحقيقته فيتعين اعتباره فيه بخلاف الشرط فانه انما يعتبر في المطلوبية
ولا مدخل له في الصدق وان ادلة القول بالصحة لا تساعد على اعتبار ما زاد على الاجزاء في صدق الاسم وادلة
القول بالاعم لا تنفي اعتبار ما عدا الشرائط وضعفه ظاهر لانه ان عول في ذلك على التبادر الظاهري فلا فرق فيه
في الصدق بين فوات جزء او شرط وان عول على التحقيق الذي اسلفناه فهو يقتضي اعتبار الشرائط كالاجزاء
ودعوى ان الاجزاء معتبرة في المسميات اريد بها الماهية المطلوبة فالشرائط ايضا كذلك او مطلق الماهية فممنوعة
او الماهية الموضوع لها فمصادرة الثانية الحق ان الفاظ المعاملات ايضا موضوعة بازاء الصحيحة فقط سواء قلنا
بانها اسام للآثار المخصوصة كتمليك العوض في البيع والمنفعة في الاجارة او تملكها او قلنا بانها اسام للصيغ المستتبعة
لها اما على الاول فظاهر اذ لا اثر في الفاسدة وظن من لا خبرة له بالواقع بدون ترتبه لا يوجب الا ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية
على ما هو التحقيق واما على الثاني فلان وصف كونها محصلة لها معتبر في صدق الاسم للقطع بان من عقد النائم

والساهي

والساهي والهازل ليس عقد البيع والصلح والنكاح الى غير ذلك وبالجملة فالحجة على مختاره تبادر
الصحيحة عرفا وصحة سلب الاسم عن الفاسدة واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة
عدم النقل ولما ما ثبت لها في الشرع من شرائط مستحدثة فانما هي شرائط لتحقق معانيها اللغوية من الآثار
او العقد المستتبع للآثار فلا ينافي ما ذكرناه من عدم النقل نعم فرق بينها وبين الفاظ العبادات بعد
مساواتها اياها في ذلك من حيث ان المرجع في هذه الالفاظ عند الاطلاق الى المعاني المتداولة والحقائق
المعروفة بين اهل العرف بخلاف الفاظ العبادات ومنشأه ان العبادات ماهيات مخترعة في الشريعة
ليس لاهل العرف واللغة معرفة بها وان قلنا بان اوضاعها لغوية كما هو قول فلا يمكن معرفتها الا بتنصيص من الشارع
بخلاف الفاظ المعاملات فان مداليلها كانت معروفة عندهم متداولة بينهم كغيرها من الالفاظ فمتى
اطلقت الفاظها لم ينصرف الذهن الا الى تلك المعاني فيتعين اخذها على حسب ما تداولت بينهم ما لم يقم
دليل على اعتبار امر زائد فيتبع الثالثة قال الشهيد في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم و
سائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو
الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما
لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر انه يريد بقوله لا يطلق الاطلاق
بطريق الحقيقة لا مطلق الاطلاق لان اطلاقها على الفاسد في الجملة مما لا سبيل الى انكاره ولما كان اطلاق في الاوامر
الشرعية كما توهمه بعض المعاصرين لان ان اراد بالفاسد الذي منع اطلاق اسم عليه ما يكون فاسدا على تقدير عدم
تعلق الامر به فلا ريب في ان الاوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هي فاسدة بهذا المعنى ضرورة ان الصحة
انما تلحقها بعد تعلق الامر والطلب بها فلا يكون المنع المذكور متحققا واذا اعتبر الصحة بحسب الواقع فلما نع ان يمنع
لزوم تقدمها على الامر لجواز انتسابها به وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى الامر المتعلق به فما ذكره في غير
الحج غير مفيد وما ذكره فيه غير سديد لان ما تعلق به الامر لا يكون فاسدا بالقياس اليه بالضرورة كما يعرف من تعريفه
وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى امر آخر فهذا مع بعده عن سياق كلامه مما لا يساعد عليه تفريع مسئلة
الحنث عليه كما لا يخفى هذا وفيما ذكره الشهيد نظر من وجهين اما اولا فلان وجوب المضي في فاسد الحج لا يقتضي كونه

جميع صح

موضوعا بازاء الاعم فانه يصح انتقاضه بفاسد الصوم حيث يجب المضي فيه ممنوع لعدم دليل يلتزم على الملازمة وان قيل انه الفاسد صحيح باعتبار الامر الثاني لموافقته له ولذا كان فاسدا باعتبار الامر الاول فالتسمية فيه ايضا للصحة للصحيح قلنا الامر الثاني انما يتعلق باتمام الاتمام للامتناع تعلق الامر اللاحق بالفعل السابق ولا ريب ان الباقي بعض الخ فلا يكون جوابا لهذا الوجه الخ الاتي ثم نقرر نعم يصح وصف الافعال التي تقع بعد الافساد بالصحة بالقياس الى الامر الثاني كما يصح وصفها بالفساد بالقياس الى الفعل الاول وما اتينا به اولا ان ما ذكره من التمثيل بمن حلف على ترك الصلوة والصوم فارقا فيه بين ما اذا تلبس بصحيحها فيحنث او فاسدها فلا يحنث غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث ينعقد يوجب انتفاء وصف الصحة عن مورده للامتناع توارد الامر والنهي على شيء واحد فلا يتحقق الحنث فيه صحيحا او يمكن تنزيله على ارادة الصحة على تقدير عدم الحلف وله وجه وقد تقدم ولو مثل بمن نذر ان يعطي مصليا درهما فاعطاه لمن دخل في صلوة صحيحة ثم افسدها كان اولى هذا وقوله وسائر العقود يحتمل ان يكون عطفا على الصلوة ولان يكون عطفا على الماهيات الجعلية لكن يشكل الاول بان ماهيات المعاملات ليست من المجعولات في هذه الشريعة بل كانت متداولة بين اهل اللغة ايضا لظهور ان معايش الانام لا تنتظم بدونها ولهذا يرجع في تعيين مداليلها الى العرف واللغة بخلاف العبادات الا ان يراد كونها مجعولة في الجملة ولو بالتقرير عليها او باعتبار بعض الشرائط او انها من المجعولات الشرعية في الجملة ولو في الشرائع السابقة وكيف كان فلا اشارة في كلامه الى ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات فان عبارة الفاضل المعاصر ان في كلامه المذكور دلالة على مصيره الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف بل لم نظفر بحكاية هذا القول عن احد نعم ذهب العلامة ره في تهذيبه الى ان صيغ العقود منقولات في الشرع من معانيها اللغوية اعني الاخبار الى معانيها الشرعية اعني الانشاء محتجا عليه بانه لولاه للزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى ويتسلسل وهذا كما ترى ليس قولا بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات بل في خصوص الصيغ ولا يذهب عليك ضعف ما ذهب اليه لما اورد عليه الدليل الذي تمسك به واضح الاندفاع لان الصيغة اذا استعملت في الانشاء مجازا بضميمة قرائن حالية او مقالية لا يلزم على تقديره شيء من المحذورين ولعله مبني على القاعدة المشهورة من ان العقود اللازمة لا تنعقد بالالفاظ المجازية وهو على تقدير تسليمه محمول على ما يكون مجازا بمادته او يدعي ان هذه الالفاظ قد نقلت بالغلبة في اصل اللغة الى معنى الانشاء ولو بالنسبة الى مقام العقد ويؤيده

ذلك

ذلك عدم ملاحظة العلاقة عند الاطلاق في مقام العقد

فصل اختلفوا في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد على اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم من المجوزين من ذهب الى ان ذلك بطريق الحقيقة مطلقا ومن هؤلاء من زاد انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرينة وقال بعضهم انه بطريق المجاز مطلقا ومنهم من فصل فجعله في التثنية والجمع بطريق الحقيقة دون المفرد ولا بد قبل الخوض في الاستدلال من تحرير محل النزاع فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقع على وجوه احدها ان يستعمل في معنى يتناول جميع معانيه او جملة منها كمفهوم المسمى ولا نزاع في جوازه في الجملة فان كان ذلك المعنى احد المعاني التي وضع اللفظ بازائها كان حقيقة والا كان مجازا ويعتبر فيه العلاقة وهذا هو الذي يسمونه بعموم الاشتراك الثاني ان يستعمل ويراد به كل واحد من معانيه على وجه التردد والبدلية كالنكرة سواء جعل التردد شطرا من المعنى او شرطا له ولا ريب في عدم جوازه ذلك حقيقة خلافا لصاحب المفتاح مصيرا الى انه موضوع للفظ كل واحد منها بعينه وهو يغاير كل واحد منها لا بعينه ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحاقه بالنكرة قياس مع الفارق لتحقق قدر مشترك فيها يصح اخذ التقييد بالخصوصيات على وجه التوديد بالقياس اليه بخلاف المشترك اذ لا يصح اعتبار التوديد فيه ما لم يتضمن او يتعدد معنى التوديد وهو متضح الفساد وقد نزل كلام السكاكي على ارادة مفهوم احد المعاني ويرجع مرجعه الى القسم السابق واما نحو ضربت باحدكم وباحد بالتنوين مؤول بالمسمى لان مدلول العلم حقيقة لا يحتمل النكارة الثالث ان يستعمل ويراد به مجموع معنييه او معانيه من حيث المجموع سواء تعلق الحكم به ايضا من حيث المجموع او تعلق به من حيث الاحاد بان كان كل واحد منها مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات وهذا ايضا كالوجه الاول مما لا نزاع في جوازه في الجملة مع ثبوت الوضع يكون حقيقة ومع انتفائه يتبع العلاقة فيجوز معها مجازا كلفظ الشمس المشترك بين الجرم والنور اذا استعمل في المجموع حقيقة او مجازا والفرق بين الوجه الاول وهذا الوجه ان شمول المعنى المستعمل فيه لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكلي لافراده على وهذا من قبيل شمول الكل لاجزائه وهو ظ ومن منع الاستعمال على الوجه الاخير مدعيا عليه الوفاق فقد سهى سهوا بينا الرابع ان يستعمل في كل واحد من المعنيين او المعاني على ان يكون كل واحد مرادا من اللفظ بانفراده كما اذا كرر اللفظ واريد ذلك وهذا قد يكون بان يطلق المشترك على كل واحد من

المعاني بملاحظة العلاقة مع الاخر ويلاحظ الوضع في بعض والعلاقة في آخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية والحقيقية والمجازية وسيأتي الكلام في عدم جوازهما بقول مطلق مع ما فيه في محل الفرض من اعتبار العلاقة في الاستعمال واهمال الوضع وجوازه غير واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع اوضاعه او جملة منها ويراد بحسب كل وضع معناه وهذا محل النزاع ولا فرق ح بين ان يكون كل واحد منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات او يكون المجموع كذلك كما في صورة التركيب فيظهر من صاحب المعالم ان النزاع في استعمال اللفظ المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وهو غير مستقيم طردا وعكسا لدخول استعمال المشترك في مجموع معنيين او معان حقيقة او مجازا في محل البحث حيث يتعلق الحكم بكل واحد من المعاني بل ربما يدخل استعمال في معنى متناول للمعاني اذا اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد مع ان شيئا من ذلك مما لا نزاع فيه ويخرج منه استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه على الوجه الذي قررنا في محل النزاع اذا اعتبر تعلق الحكم بالمجموع مع ان النزاع متوجه اليه اذ العبرة في المقام بكيفية استعمال المشترك لا باعتبار تعلق الحكم به ثم النزاع في المقام لا ينبغي ان يكون في جواز استعمال المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية حقيقة لتغاير النزاعين الآتيين ولا يكون ذلك الا اذا اريد به تمام المعنيين او المعاني فالقول بجوازه مجازا نظرا الى استلزامه فوات جزء المعنى اعني قيد الوحدة فيكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء خروج عن محل البحث لا زم جواز استعماله في معنييه او معانيه المجازية وهو نزاع آخر لا يختص مورده بالفرض المذكور وعند التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيما هو محل النزاع هنا وذكره من جملة القائلين بالجواز ليس على ما ينبغي نعم يمكن الغاء جهة كون الاستعمال في المعنى الحقيقي على وجه الحقيقة في تحرير النزاع ويعتبر التغاير بين النزاعات الثلثة بوجه آخر وذلك بان يقال اذا اطلق اللفظ واريد به كل من معنييه او معانيه على الاستقلال فلا يخلو اما ان يكون استعماله في كل واحد بملاحظة وضعه له في الجملة سواء اعتمد في الاستعمال على الوضع فقط او على مراعاة العلاقة ايضا وهذا هو النزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية ولما ان يكون استعماله في كل بدون هذه الملاحظة وهو النزاع في استعماله في معنييه او معانيه المجازية او يكون استعماله في البعض بالملاحظة المذكورة وفي البعض بدونه وهو النزاع في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وح فيمكن ان يكون استعماله في معناه الحقيقي في القسم الاول والاخير بطريق الحقيقة وان يكون بطريق

المجاز

المجاز ثم استعمال المشترك في المثنى والمجموع في اكثر من معنى واحد يتصور على وجهين الاول ان يعتبر التعدد المقصود بالتثنية والجمع بالنسبة الى افراد كل واحد من المعنيين او المعاني المرادة من مفرده او بالنسبة الى لفظه الملحق لحاده بمعنيين او معان من مدلوله سواء اعتبرت الفردية للمعنى معا او لا والاول مبني على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون التعدد المستفاد من التثنية والجمع ماخوذا بالنسبة الى المعنى الذي اريد بالمفرد وان تعدد بلا اتحاد حقيقة فان ذلك لا يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد على هذا فمعنى عينين فردان من الجارية وفردان من الباصرة وهكذا ومعنى عيون ثلثة افراد من كل واحد او اكثر على حسب ما يريد من هيئة الجمع والثاني مبني على القول بكفاية الاتحاد في اللفظ في بنائهما فيعتبر التعدد ح على التساوي او التفاوت وعلى هذا فمعنى عيون عين ومكي ثلثا فاذا فيراد بكل معينان فصاعدا على التساوي او الاختلاف والكلام في التثنية ثم قضية اطلاق كلماتهم وادلتهم في المقام عدم الفرق بين ما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين افراديين او افراديين تركيبيين لكن قد عرفت مما مر في بعض المباحث السابقة ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بظهورها في المعنيين حتى انهم يلتزمون بالتجوز فيهما على تقدير عدم ارادة احد المعنيين منها اما في مفرداتها او في المركب حيث يقولون بتعيين استعمالها بحسب كل من الوضعين اما في الموضوع له او في غيره والعجب انهم لم يتفطنوا الا لاندراج ذلك في عنوان الباب على الشمول ادلته له ولهذا لم يتعرض احد منهم لنقله في المقام ثم انهم وان حرروا النزاع في المشترك وصرح كثير منهم عند تقسيم اللفظ اليه والى غيره عما يقابل المنقول والمرتجل لكن الكلام يسري اليهما والى ما يكون فيه الوضع عاما والموضوع له خاصا ايضا لجريان الادلة التي تمسكوا بها في الجميع من غير فرق ولو جرد النزاع في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين فان ادلة تناول الجميع من غير تكلف اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان هذا الاستعمال غير جائز مطلقا لا في المفرد ولا في غيره لا حقيقة ولا مجازا من غير فرق بين الاقسام المذكورة لنا على انه غير جائز في المفرد حقيقة وجوه الاول ان الوضع على ما نبه عليه المحقق عبارة عن نوع تخصيص يشاء الواضع ومرجعه الى قصر اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم له بانه تخصيص شيء بشيء وهو الظاهر من تعريف من عرفه بانه تعيين شيء لشيء وح فاذا وضع لفظ لمعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي بازائه فاذا اطلق واريد به احدهما صح الاستعمال على مقتضى احد الوضعين وان اطلق واريد به كلا المعنيين امتنع لان قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الاخر فالجمع بينهما نقض لهما فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شيء

بالنسبة الى الجميع

للمعنى معا او لا او بمعنى اللفظي اولا الفائدة المراد لكل واحد منهما معنى واحد مع اعتبار المفرد وبدونه ع

الثاني ان يعتبر التعدد المراد منهما بالنسبة الى المفرد مثل الجمع واولا خفاء في ان النزاع فيهما على الوجه الاول بالنسبة انما يتفرع على النزاع في المفرد جوازا او حقيقة ومجازا ونزاع المفصلين بين المفرد وغيره في ذلك مبني على الوجه الثاني كما يشير اليه حججهم ح

من الوضعين لا يقال فعلى هذا البيان يلزم ان يمتنع الاشتراك سيما اذا كان من واضع واحد وخصوصا اذا وضع
في ذهن واحد لان قضية كل وضع نفي الاخر على ما قررت من السابق لانا نقول الوضع تحقيقي حقيقي منوط بتوظيف الواضع
فلو اسعفه في موارد متعددة على اللفظ الواحد في نفسه لذلك تحقق مصداق الجعل والتوظيف والامر حيث
الحكمة لعدم ترتب فائدة عليه ولا من حيث الاستعمال لان مراعاة تماورة الواضع انما يلزم المستعمل التابع لوضعه في متابعته
له لا غير سواء قلنا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على حسب وضعه او قلنا بانه يضع اللفظ مطلقا اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلانه ولذا اطلق الوضع الا انه لا يقع الا مقيدا بمعنى ان مقتضاه لا يلزم تخيير المتبع له لعدم مساعدة ما قيل
على اعتبار رعاية الطلاقة وطن ان الواضع لا يتبع في شيء من اوضاعه وضعا اخر فلا يلزمه احكامه هذا على ما يقتضيه النظر الصحيح
في المقام وللقائل ان يقول لا نسلم ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى والحد الدال عليه ممنوع او مأول بل عبارة عن جعل
المعنى لازما للفظ وتابعا له فالوضع انما يحقق هذا اللزوم والتبعية دون الاختصاص وعلى هذا فلا يكون نفي استعمال اللفظ
في اكثر من معنى واحد منافيا في مقتضى الوضع لجواز ان يكون للملزوم واحد لوازم وتوابع عديدة ولا يخفى بعده الثاني
الاستقراء فانا تتبعنا لغة العرب من قديمهم وحديثهم وتصفحنا في موارد استعمالاتهم ومجاري كلماتهم فلم يتحقق عندنا
صدور مثل هذا الاستعمال ممن يعتد منهم بكلامه في نظم ولا نثر بل تصفحنا فلم نقف على ذلك في سائر اللغات التي
وقفنا عليها ايضا مع ما نرى من شيوع الاشتراك بينهم ومسيس الحاجة كثيرا الى التعبير به عما زاد على معنى واحد ولا خفاء
في ان عدم الوجدان في مثل ذلك بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود وهو يوجب ظنا قويا بعدم الجواز ان لم يوجب
العلم به وقد تحقق ان مثل هذا الظن حجة في مباحث الالفاظ الثالث ان الذي ثبت من الوضع جواز استعمال اللفظ في معنى
واحد ولما استعماله فيما زاد عليه فلم يتبين لنا بعد التحقيق ما يوجب جوازه وعدم دلالة قانون الوضع على تقليل تسليمه ممنوع
لعدم مساعدة الطبع عليه فقضيته كون الاوضاع توقيفية الاقتصار على القدر المعلوم الرابع ما ذكره بعض المعاصرين من ان
الوضع انما صدر مع الانفراد وحال الانفراد لا بشرط الانفراد فيلزم ان تكون الوحدة جزء الموضوع له او قيدا فاستعماله
في الزائد على المعنى الواحد اخلال بالوضع وفيه نظر لان حال الانفراد ان اعتبرت قيدا في الوضع فهو معنى بشرط الوحدة وقد
انكره وما زعم من ان هذا الاشتراط يقتضي بجزئية الوحدة للموضوع له فليس بشيء كيف وقضية الاشتراط خروجها
عنه وان لم تعتبر قيدا وشرطا فلا يقتضي منع الاستعمال عند عدمها ضرورة ان الاسماء تصدق عند تغير الحال

في مسمياتها

في مسمياتها حيث لم يعتبر بقاؤها في التسمية الى ان قال ان اللفظ المشترك بين المعنيين او المعاني اما ان يكون موضوعا للمجموع
ايضا او لا يكون فان كان الاول فان اريد به المجموع فقط كان مستعملا في بعض معانيه دون الجميع ولا كلام فيه وان اريد
به كل واحد ايضا لزم التناقض لان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به وارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء به وذلك تناقض
وان كان الثاني كان استعماله فيه استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا فلا يكون مستعملا في شيء من معانيه ولا
كلام فيه ولو اريد كل واحد من معانيه لزم التناقض لما مر اذ قضية ارادة احدهما الاكتفاء به وقضية ارادة الاخر
عدم الاكتفاء به والعجب من العلامة حيث ذكر هذه الحجة الى قوله فيكون مجازا وتمسك بها على جواز الاستعمال
مجازا مع انها لو تمت لدلت على نفيه مجازا ايضا وفيه نظر لان النزاع على ما عرفت في استعمال اللفظ في نفس المجموع
اي في كل واحد من المعاني لا المجموع من حيث المجموع ونختار كلا من التقديرين في الحديثين ولا اشكال اذ لا نسلم ان
ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به فيما اريد به من اللفظ وانما يقتضيه لو لم يكن غيره مرادا ايضا وان اريد الاكتفاء به بحسب
ارادته فلزوم التناقض ممنوع السادس ما استدل به بعضهم وحاصله بعد تنقيحه وتصحيحه انه لو جاز ذلك لكان بطريق
الحقيقة والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان الغرض كون اللفظ موضوعا لكل من المعاني ومستعملا ولا نعني
بالحقيقة الا ذلك واما بطلان التالي فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني مقيدا بكونه وحده فاذا استعمل
في الجميع كان المراد به كل معنى من المعاني وحده على ما يقتضيه الوضع ولا وحده على ما يقتضيه الوضع ولا وحده على ما يقتضيه
الاستعمال وذلك تناقض وقد اورد عليه بعضهم بان المراد استعماله في معنييه لا بقيد الوحدة فان منع كونه مستعملا في معنييه
لفوات بعض المعنى منه وهو قيد الوحدة رجع البحث الى مجرد التسمية وهو قليل الجدوى وهذا الايراد مع الاصل الدليل
كما مبني على كون الالفاظ موضوعة لمعانيها مع قيد الوحدة وهو عندنا فاسد كما سيأتي التنبيه عليه مضافا الى ما في
الايراد من الخروج عن محل النزاع على ما عرفت ولنا على عدم جواز الاستعمال في المفرد مجازا مطلقا مضافا الى ما تشمل بعض
الادلة السابقة له ان الغرض استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فيكون مستعملا فيما وضع له
فلا يكون مجازا ولو اريد بالمعنى الحقيقي نفس المعنى وان تجرد عن الوصف فقد عرفت ان محل النزاع ان ارادة
كل واحد من المعاني مترتب على تقدير الجواز منوطة بملاحظة تخصه بانفراده والاستعمال المستند الى الوضع لا يكون
مجازا على ان القائل بمجازيته انما يعلله من جهة مصيره الى ان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فيتجرد

عنها عند استعماله في اكثر من معنى واحد فيكون من استعمال الموضوع الكل في الجزء ونحن سنبين فساد ذلك وتحقق
ان اللفظ موضوع لنفس المعنى من غير ضميمة الوحدة فيبطل احتمال المجازية ومع الاغماض عن ذلك فالمجاز يتوقف على
علاقة معتبرة وهي غير متحققة في المقام لما عرفت من بشاعة الاستعمال وعدمه في بعض الوجوه السابقة مما يدل
عليه ولنا على عدم جوازه في التثنية والجمع حقيقة ان اداتهما انما تدل على ارادة فردين او افراد من معنى المفرد
فمفادها التعدد في افراد مدلول المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعنيين او المعاني كما بينا لم يكن
التعدد المستفاد منها الا بحسب احد المعنيين ولنا على عدم جوازه فيهما مجازا ان ذلك اما بالتصرف في مدلول المادة
اعني المفرد وقد عرفت فساده او بالتصرف في الادات باستعمالها مجازا في افادة التعدد في لفظ المفرد بحسب
كل معنى او في افادته بالنسبة الى ما اريد من المادة وما لم يرد منها وكلاهما مما لا يساعد الطبع والاستعمال على جوازه
فان معاني الحروف انما تعتور على المعاني التي اريد من مدخولها دون لفظها او معنى اخر لم يرد من مدخولها الا ترى
ان اللام مثلا في قولك العين للاشارة الى ما اريد من لفظ العين كالباصرة ولا يصح ان يراد بها الاشارة الى اللفظ
او معنى اخر لم يقصد في الاستعمال كالجارية وكذلك التنوين في قولك عين وعلى هذا القياس بقية اللواحق ولا فرق
في ذلك بين ان يعتبر التعدد المستفاد من التثنية والجمع بالنسبة الى كل واحد من المعاني او بالنسبة الى الجميع فقط
حجة من اجازه مجازا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد الوحدة فاذا استعمل في الجميع فلا بد من الغاء هذا
القيد دفعا للتناقض فيكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء مجازا وهو غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه
وجوابه ان اللفظ غير موضوع للمعنى مع قيد الوحدة قطعا ضرورة ان دلالة الانسان على نفس مفهومه ودلالته
على نفس ذاته بالمطابقة لا بالتضمن على ان الوحدة ان اريد بها ما يتصف بها المعنى في نفسه فاعتبارها فيه وما
او مصداقا مع كونه حشوا اذ كل معنى فله في حد ذاته وحدة غير مجد في ذلك ضرورة جواز ارادة جميع الوحدات
وكذا لو جعل اللفظ موضوعا للمعنى مع مفهوم وحدة الاستعمال او الارادة او مصداقهما وان اعتبرت معنى حرفيا
متعلقا بالمعنى او بالاستعمال او بالارادة وذلك بان يكون لفظ الانسان مثلا موضوعا للمعنى المعروف و
لمعنى آخر وهو انه معناه وحده او لا مع غيره او ان اللفظ مستعمل فيه وحده او يراد منه وحده على طريقة الاخبار
مع ما ذكروه من لزوم التناقض لكن نلزم على تقديره ان يكون كل لفظ مفرد مشتملا على معنى مفرد وجملة خبرية

تامة وذلك مما لا يلتزم به ذو مسكة ومع ذلك لا يثبت به المنع من حيث الوضع وغاية توجيه كلامهم ان يقال المراد
ان اللفظ موضوع للمعنى الواحد اي المنفرد من غيره في تلك الارادة او ذلك الاستعمال بصفة وحدته سواء اعتبرت
معنى اسميا او حرفيا بان اخذت الة لملاحظة حال المعنى واعتبرت داخلة في مدلول اللفظ كما في دخول الاشارة
في مدلول اسم الاشارة فيستقيم ما ادعيه المستدل من التنافي ولا يلزم عليه الاشكال المذكور لكنهما ضعيفان
لا سيما الوجه الاول لشهادة التبادر والاستعمال على خلافه فكابر ومما ينبه عليه انا اذا راجعنا وجداننا عند وضع
اللفظ للمعنى وجدنا حصول الوضع منا لنفس المعنى من غير ان نعتبر معه الارادة فضلا عن اعتبار الوحدة معها
ونقطع بان هذا هو الشان في جميع الاوضاع مع ان ما ذكروه على تقدير تسليمه لا يدل على عموم المنع لانا لو وضعنا
لفظا لمعنيين على الاشتراك من غير ملاحظة امر آخر فلا ريب في جوازه ولا اعتداد به فيلزمهم الالتزام بجواز
استعماله في المعنيين حقيقة لانتفاء المانع مع ان الوجدان لا يساعد عليه كما في غيره ثم لا يذهب عليك انهم
لو جعلوا اللفظ موضوعا للمعنى بشرط كونه مرادا منه ومستعملا فيه وحده على ان يكون الشرط معتبرا فيه خارجا عنه
وجعلوا الاطلاق عليه بدون ذلك الشرط حيث يراد معه غيره استعارة بعلاقة المشابهة لكان اقرب الى السداد واسلم من
الفساد بالنسبة الى ما التزموا به من جزئية الوحدة وقد يستدل على القول المذكور بان المتبادر من استعمال اللفظ
استعماله في معنى واحد ولو لم يتبادر ذلك من نفس اللفظ فيكون مجازا في المتعدد وجوابه ان الاستعمال من حيث نفسه لا وضع
له وانما الوضع للفظ المستعمل والحق ان ما هو المتبادر منه على تقدير تسليمه لا يوجب التجوز حجة من اجازه حقيقة ان اللفظ
موضوع لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها فيجوز ان يستعمل فيها ويدل على المعنى الواحد ويصدق عليه بالنسبة
الى كل واحد من المعاني المرادة انه استعمال اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة في الجميع وجوابها يظهر من تقرير الحجة على المنع
واجاب عنها في المعالم بما يرجع حاصله الى منع الدليل في المفرد لتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فتكون الوحدة جزءا للمعنى
منافية لارادة غيره وتسليمه المدعى في التثنية والجمع لانهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فيجوز اخذه بمعان مختلفة
ووجه فساده واضح مما قررنا من منع تبادر الوحدة لا سيما على سبيل الجزئية ثم منافاتها للارادة معنى آخر من حيث
الوضع وعدم كونه في التثنية والجمع في قوة تكرير المفرد مطلقا بل مع اتحاد معنى المكرر ونزيد الكلام على تسليم ما ادعيه
هذا القائل في التثنية والجمع انه في غير محله فان القائل المذكور لم يعتبر الاتحاد المعنوي في التثنية والجمع كان تجويزه

للاستعمال المذكور فيهما الحكم من يجوز من أصحاب المعالم على ما يقتضيه بيانه ولا كان مبانيا له كما يتضح مما بيناه عليه عن
تحرير محل النزاع احتج القائل بظهوره في الجميع عند عدم القرينة بانه اما ان يحمل على احد المعاني لا بعينه فيلزم الاجمال
او بعينه ولا مرجح له فيتعين الحمل على الجميع فلقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله جل شانه
وكثير من الناس فان السجود مشترك بين الخشوع ووضع الجبهة على الارض وقد استعمل فيهما اما في الاول فبدليل اسناده
الى الشجر والدواب واما في الثاني فبدليل اسناده الى الشجر والكواكب واما في الثاني كثير من الناس اذ مطلق الخشوع
لا يختص بالكثير وبقوله عز شانه ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة من الله الرحمة ومن غيره طلبها وهو مشترك
بينهما وقد استعمل فيهما بدليل الاسناد والجواب اما عن الاول فبانه انما يتفرع على تقدير صحة الاستعمال لا على كونه حقيقة
وقد عرفت وجه المنع منه ولو سلم فمخالفة الاستعمال المذكور للاصل من حيث انه مورد على تقدير تحققه للتعبير
عن مخالفة الاجمال له وحيث انه لم يرد عليه فيتعارض الاصلان فيجب الوقف واما عن الثاني فبالتزام تقدير فعل في
الآيتين بقرينة المذكور فيقدر في الاول يسجد وفي الثاني يصلي على حد قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض وربما
يستشكل بان عدم التشكل في اللفظ لا يصلح قرينة على الحذف وفيه ان فيه ايضا مناسبة مدلول ومساعدة مقام
او بحمل السجود والصلاة على المعنى الاعم من ارادة الخضوع وبما اظهار الشرف ووجه تخصيص الكثير ان خضوعهم لما كان
اتم لمزيتهم فيه على غيرهم من جهة الاظهار على الجوارح والجوانح ناسب ذكرهم بخصوصهم وان اندرجوا مع غيرهم في
عموم من في الارض ثم لو سلم اشتراك اللفظين واستعمالهما في الآيتين في المعنيين فهذا لا يوجب كونه على الحقيقة
ولو سلم فهو ظاهر بالقرينة فلا ينافي التوقف عند عدمها كما هو المدعى احتج من اجازه في المفرد مجازا
وفي التثنية والجمع حقيقة اما في المفرد فبما مر في حجة القائلين بالمجازية وقد عرفت الجواب عنها واما في التثنية
والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد فكما يجوز ان يراد بعد التكرير معان متعددة كذلك يجوز فيما في قوته ولهذا
لا ريب في جواز سبكهما من الاعلام وظاهر ان الاتفاق هناك انما هو في مجرد اللفظ والجواب انا لا نسلم انهما في قوة
تكرير المفرد مطلقا حتى يجوز ارادة المعاني المختلفة منهما وسبكهما من الاعلام مؤول بالمسمى مجازا وذلك لان
اداة التثنية والجمع كاداة العموم انما تدل على التعدد في معنى المفرد لا في لفظه كما يشهد به التبادر فيختص لحوقهما
باسماء الاجناس فان المفهوم من قولك رجلان فردان من مفهوم رجل لا من لفظه ومن قولك رجال افراد من مفهومه

رجل

رجل لا من لفظه كما مر في التثنية والجمع من سائر اللغات والا لامتنع جريان حكم المسمى عليهما من غير تكلف ومما
يدل على التاويل المذكور في الاعلام دخول لام التعريف عليهما مع امتناع دخولها على مفردها ووصفها
معها بالمعرف وعند التجريد بالمنكر واما نحو هذان وهذين رجلان وهذين ضربا وجواز انهما موضوعان بوضع مستقل
للاشارة في الحالتين الى كل فردين مما يشار اليهما وليسا بتثنية هذا لامتناعها بدون التاويل ومع التاويل يلزم
عدم اختصاصها بفردين المشار اليهما لكلية المسمى مع ان المتبادر خلافه ومن اكتفى في بناء التثنية والجمع بالاتحاد
اللفظي فلا ان يلتزم بان كلا منهما موضوع باداته بوضع واحد كما قررنا وان لفظ المفرد مستعمل في لفظه والاداة
مستعملة لافادة تعدده على ان يكون المعنى مرادا من كل واحد فيكون الحكم اللفظي متعلقا بلفظهما باعتبار تعلق
الحكم المعنوي بمعناهما او ان المفرد المذكور مستعمل في معناه والاداة مستعملة لافادة اعتبار لفظ آخر مثله على ان
يكون معناه مرادا ومورد الحكم المذكور وعلى ذلك لئلا يمتنع جريان حكم المسمى عليهما كما يشهد به صحة الاستعمال
حجة من جوزه في التثنية والجمع دون المفرد انهما يدلان على التعدد فيجوز ارادة المعاني المختلفة منهما بخلاف
المفرد وجوابه انهما انما يدلان على التعدد في المعنى الذي اراده المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعاني تعين
ان يدلا على التعدد فيما زاد عليه حجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيجوز ان يتعدد بخلاف الاثبات
وجوابه ظاهر فان النفي انما يقتضي العموم فيما افاده الاثبات فاذا كان مفاد الاثبات احد المعاني لم يكن اثر النفي
الا افادة العموم فيه وليس لو تم التعليل المذكور لزم ان لا يختص الجواز بالنفي لان الاثبات قد يفيد العموم ايضا
ولا يعم كل نفي اذ قد يكون للمشترك معرفة كالعلم فلا يقتضي وقوعه في سياق النفي للعموم فاذن يكون الدليل
اعم من المدعى من وجه واخص من وجه ويمكن دفع الثاني بان مقصود المستدل ان المشترك في صلوحه لكل معنى
من معانيه على البدلية كالنكرة في صلوحها لكل فرد من افرادها على البدلية فاذا وقع في سياق النفي افاد العموم
فيما يصلح له على البدلية كالنكرة المنفية فلا يلزم نفي التنكير ويتجه عليه ان مدلول المشترك احد المعاني بعينه
فنفيه لا يقتضي الا نفي احد المعاني بعينه بخلاف النكرة فان مدلولها احد المعاني لا بعينه فنفيه يقتضي نفي الجميع
وسيأتي توضيح ذلك في محله ان شاء الله وان كان القول المذكور مبنيا على ما زعمه السكاكي فهو مع فساده
في نفسه كما اشرنا اليه يوجب بظاهره الخروج عن محل البحث واعلم انه كما لا يجوز استعمال المشترك اللفظي في معنيين

وضاعف لكنه لا يجوز استعمال مشترك الكتابتين في لفظين وضاعها والمستند عليه ما عرفت وكذا الكلام في
ابعاض اللفظ فلا يجوز نحو ضرب بلال في ضرب بلال وطيس الادغام في موارده منه لانه في معنى حرفين وربما يرتكب
مثله في الكتابة برمز الى امن اللبس **فصل** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا
فمنعه قوم مطلقا وجوزه اخرون منهم من يجعله مجازا ومنهم من يجعله حقيقة ومجازا بالاعتبارين
ومحل النزاع ان يطلق اللفظ ويراد به كل واحد من معنييه كالوكر والربيعة ذلك وذلك انما يكون بان يطلق
ويراد معناه الحقيقي بملاحظة الوضع والمجازي بملاحظة العلاقة ومنه يظهر ان القول بكون الاستعمال المذكور
مجازا نظرا الى استلزامه الغاء قيد الوحدة وهو جزء المعنى الحقيقي واما استعماله في معنى يتناول المعنيين اما
تناول الكل لاجزائه او تناول الكلي لافراده فلا ريب في جوازه مع الوضع وبدونه مع العلاقة ويسمى النوع الثاني
بعموم المجاز ولا فرق في المقامين بين ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي او بين عدمه
وتحرير بعضهم للنزاع في القسم الاول غير مستقيم طردا وعكسا وقد مر التنبيه عليه في المشترك ثم قضية اطلاق
كلماتهم وادلتهم عدم الفرق بين ما اذا كان المعنى المجازي مجازا بالمعنى المراد او غيره وهذا ظاهر ولا بين ما اذا كان
المعنيان افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا فيلزم القائلين بالوضع في المركبات تجويز ذلك
بل التزم بعضهم بتعيينه في المجاز المركب وقد مر الاشارة اليه والحق عندي عدم جواز ذلك مطلقا لنا ان هذا
الاستعمال غير الحقيقة قطعا فاما ان يكون بطريق المجاز وهو غير مستقيم لان لحوقه للاستعمال ان كان باعتبار حال
كل واحد من الاعتبارين فلحوقه الاستعمال باعتبار الوضع مما لا وجه له وان كان بالقياس الى المجموع فهو مركب منه ومن
اعتبار الحقيقة فلا يكون باحدهما واما بطريق الحقيقة والمجاز فقد عرفت ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي يأبى
ارادة غيره معه للادلة التي سبق ذكرها فلا يمكن الجمع بينهما وقد يتمسك في ذلك بما ذكره اهل البيان من ان
المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي فيعانده ضرورة ان ملزوم معاند الشيء معاند له فيمتنع
ان يجتمع معه واعترض عليه بعض اهل التدقيق بانه يمكن ان يقال المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة من
ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن ارادة المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة
اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فممنوع بل هو عين المتنازع فيه فلا يلزم الجمع بين المتنافيين

ولا يخفى

ولا يخفى ما فيه لان المستدل انما يتمسك على اعتبار القرينة المعاندة في المجاز بما ذكره علماء البيان ولا ريب
ان المفهوم من كلامهم كونها معاندة لارادة المعنى الحقيقي مطلقا ولو بارادة اخرى مستقلة لا بدلا عن تلك
الارادة فقط فان ذلك تأويل بعيد في كلامهم فلا يصح التوجيه ان وجود القرينة المعاندة بالمعنى المذكور لا
يصلح فرقا بين المجاز والكناية على ما هو المعروف بين علماء البيان من الكناية من انها مستعملة في الملزوم مع
اللازم او مع جواز ارادته معه فان قرينة الكناية ايضا مانعة من ارادة الملزوم بدلا عن ارادة اللازم وانما يصح
ان يجعل ذلك فرقا بناء على ما يذهب اليه البعض من انها الكلمة المستعملة في اللازم مع جواز ارادة الملزوم بدله
وكانه مبني عليه نعم يرد على المستدل امران الاول ان المراد بالمجاز المبحوث عنه هنا ما هو المعروف في مصطلح الا
صوليين من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بقرينة دالة عليه او استعماله كذلك كما يدل عليه حصرهم له في
التقسيم بينه وبين الحقيقة وعدم تعرضهم لذكر الكناية لا المجاز المصطلح عليه بين علماء البيان حيث اعتبروا
فيه كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة وجعلوه قسيما للكناية فالاستدلال المذكور ناشئ عن الخلط بين
الاصطلاحين الثاني ان قول علماء البيان بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي يحتمل وجهين
الاول كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مط ولو مجازا الثاني كونها مانعة عن ارادته على سبيل الحقيقة والاول
باطل قطعا لانتقاضه باللفظ الموضوع للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه الحقيقي
مراد في ضمن الكل مجازا قطعا والا لم يكن مستعملا في الكل بل في جزء آخر وقط ان القرينة المعاندة للارادة كذلك
بل يستلزمها وعلى الثاني لا ينهض الاستدلال المذكور حجة على من اجاز الاستعمال مجازا لا يقال يمكن ان نختار
الاحتمال الاول ويدفع الاشكال بان المراد معاندتها للارادة مط بارادة مستقلة وارادة الجزء في الكل
ضمنية فلا يتم النقض بها لانا نقول هذا الاحتمال في كلامهم ليس بالبعيد من الاحتمال الثاني فعلى المتمسك به
اثباته اذ الاستدلال لا يتم بمجرد الاحتمال اللهم الا ان يجعل مقابلتها بالكناية قرينة عليه اذ المجوز ودائر لا منافات
بين ارادة المعنيين فيجوز اجتماعهما ثم تمسك من جعله مجازا بان المعنى المجازي لم يكن داخلا في الموضوع له
فاذا اعتبر دخوله كان مجازا لان اللفظ لم يوضع لهما وبان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فاذا اريد معه غيره
وجب الغاؤها فتكون الاستعمال باعتباره مجازا ايضا وتمسك من جعله حقيقة ومجازا بانه مستعمل في المعنى

الحقيقي والمجازي فلكل من الاعتبارين حكمه فجواب الكل يظهر مما قررنا في حجة المنع واعلم ان من اكتفى في بناء التثنية والجمع بمجرد اتحاد اللفظ كصاحب المعالم يلزمه القول بجواز استعمالهما في المعنى الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازا بالاعتبارين فاطلاقه المنع منه بالاعتبار المذكور ليس في محله

فصل لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه المجازيين فان ادعى ان يكون كل منهما من اداء الاستقلال كما من انه لم يعهد مثله عن اللغة ولم يساعد عليه الاستعمال ولك ان تستنبط مذاهب القوم فيه مما ذكروه في المبحثين المتقدمين واما اذا استعمل في معنى مجازي شامل للمعنيين او معان مجازية فلا اشكال في الجواز ولا يذهب عليك انه من قال بان مفردات المجاز المركب مستعملة في معانيها المجازية يلزمه القول باستعمال اللفظ في معنييه المجازيين والكلام فيه على نحو ما سبق ولا يجوز استعمال اللفظ في اللفظ باعتبار فردين منه ان يكون كل منهما من اداء الاستقلال لعدم مساعدة الطبع والاستعمال عليه واما اذا استعمل في المعنى الكلي واريد فردان منه او ما زاد بقرينة معينة فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي او المجازي معا وكذا استعماله في المتعدد من بعض هذه الاقسام والمتحد من الآخر او المتعدد منه تنبيه وقد ورد في كثير من الاخبار ان للقرآن سبعة بطون او سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه الحقيقية او المجازية او الحقيقية والمجازية فيتمسك به على الجواز وايضا لا اشكال على الظاهر في جواز تعدد الدعاء بالقرائن وربما امكن ان يتوهم ان ذلك من استعمال اللفظ في معنييه اللفظ حيث يقصد به اللفظ المحكي والا لم يكن قرانا والمعنى على ما هو المفروض من قصد الدعاء بها وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون بطون القرآن بطونا للظاهر وان لم يساعد فهمنا على التوفيق بينهما فتكون مرادة بارادته او يكون مستعملا في معنى المطلق ويكون دلالته على بقية المعاني من باب التنبيه والايماء كما في الكناية مع احتمال ان يكون القرآن عبارة عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فيجوز ان يراد بتاليفها ما يصلح له مما فوق المعنى الواحد فهو خارج عن محل البحث مع امكان ان يكون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد ففيه بعد واما الثاني فلان الحكاية فيه ليست من باب استعمال اللفظ في اللفظ والا كان مفردا ولو لم يصح السكوت عليها من غير ضميمة تتم المعنى بها بل هي من استعمال اللفظ على انه نفس اللفظ المطلق باطلاق آخر او مشابهة على اختلاف الاعتبارين فيهما وشبههما فيكون الاستعمال على وجه التبعية المحضة فهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم انها حكاية بالمعنى الاول امكن التفصي

عندبان

عنه بان المعنى يقصد من اللفظ الذي هو المعنى كما في اسماء الافعال عند من يجعلها موضوعة لالفاظ الافعال فلا اشكال ايضا وقد يتوهم ان مبنى الاستخدام على استعمال اللفظ في معنيين احدهما المعنى الذي يرجع الضمير الى اللفظ باعتباره والآخر ما اسند اليه الحكم المتقدم او علق عليه مما يغاير المعنى الاول وهو ضعيف بل التحقيق ان اللفظ لم يستعمل هناك الا في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنى آخر لا يقتضي استعماله فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه ولو بالالتزام ومن هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظاهر من الضمير عوده الى المعنى المراد من اللفظ دون غيره وقد نفي ان التورية من هذا الباب وليس بشيء اذ المقصود بها ليس الا المعنى المخالف للظاهر واما المعنى الظاهر فهو غير مراد منها وانما يتوهم السامع تعويله على الظاهر اذ لو اراده المتكلم ايضا لوقع في الكذب ولم ينفعه ارادة خلاف الظاهر

فصل المشتق هو اللفظ المأخوذ من لفظ ويسمى الاول فرعا والثاني اصلا ولا بد بينهما من مناسبة لتحقق الاخذ والاشتقاق واقسامه ثلثة لان الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل مع ترتيبها اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الصغير ويقال له الاصغر ايضا والثاني اما ان يشتمل على حروف الاصل اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الكبير كناكه وكنى وجبذ وجذب ويقال له الصغير ايضا والثاني هو المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وحيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الاول وحده لفظ وافق اصله باصول حروفه ولو حكما مع مناسبة المعنى وموافقة الترتيب فالمراد بالاصل اللفظ المأخوذ منه فخرج الموضوع بالوضع الابتدائي من حيث اللفظ فخرج الحلب والحلب بالسكون والتحريك بناء على ان الاول اصل للثاني وهو مشتق منه كالقتل والمقتل ومنهم من انكر الاشتقاق في ذلك واحترز عنه في الحد باضافة الاصل الى ضمير اللفظ فاشكل عليه بلزوم الدور حيث ان معرفة الاصل موقوفة على معرفة الاشتقاق وهو المقصود بمعرفة المشتق اذ الكلام في معرفته من حيث الاشتقاق فتكلف بعضهم في دفعه بان المراد بالاصل انما هو الاصل الجزئي فكانه قيل ما وافق جزئيا من جزئيات الاصل ومعرفته انما تتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي وهو غير مقصود بالتعريف وانما المقصود تعريف ماهية الاشتقاق وفساده ظاهر لان جزئي الاصل انما اعتبر في الحد باعتبار كونه جزئي الاصل حيث عنون به فيتوقف على معرفة ماهيته فيلزم الدور وايضا اذا توقفت معرفة الاصل الجزئي على معرفة الاشتقاق الجزئي فمعرفة الاشتقاق الجزئي تتوقف على معرفة الاشتقاق الكلي ضرورة ان معرفة الاصل الجزئي انما تتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي

من حيث كونه اشتقاق جزئيا فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكلي على معرفة الاصل الجزئي لزم الدور وايضا
الغرض من تعريف مهية الاشتقاق انما هو التوصل بمعرفتها الى معرفة جزئياتها فاذا توقف معرفة جزئيات
الاصل الماخوذ في تعريفها على معرفة جزئيات الاشتقاق لزم الدور ويمكن ان يجاب بان هذا الحد
تعريف لفظي لمن عرف معنى الاصل والفرع وجهل مدلول لفظ المشتق والاشتقاق والتحقيق ان يجاب بان المراد
بالمشتق المبحوث عنه هنا هو المشتق بالاشتقاق الصغير كما نبهنا عليه وما يتوقف عليه معرفة الاصل والفرع هو معرفة
الاشتقاق بالمعنى الاعم فلا يلزم الدور وقولنا باصول حروفه احتراز عن المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب
وعن دخول مثل الاستعجال والاستخراج حيث يتوافقان في الحروف الزوائد وعن خروج مثل الخروج والا
ستخراج حيث لا يتوافقان في الحروف الزوائد وقولنا او حكما لدخول نحو قل وقال فان الالف المقلوبة
عن الواو في الاعلال مثلا او حكما وكذلك عد من الوعد فان الفاء المحذوف بحكم المذكور وقولنا مع
مناسبة المعنى احتراز عن مثل اضرب بمعنى اعرض بالنسبة الى الضرب بمعناه المعروف وهو بينا ولما اذا اتحد المعنى
فيهما كالقتل والمقتل وقد يخرج ذلك عن حد المشتق ويعتبر مخالفة ما بينهما في المعنى نظرا الى عدم فائدة في الاشتقاق
بدونها او اختلف سواء كان بالزيادة كضرب بمعنى اضرب او بالنقص كضرب من ضرب على ما يراه الكوفيون وقولنا
مع موافقة الترتيب احتراز عن المشتق بالاشتقاق الكبير فانه وان اشتمل على الحروف الاصلية لكنه لا يشتمل
على ترتيبه والمراد به ما بيناه والترتيب الحقيقي كامر والحكمي كهمة من الوقاية وقد يدخل في المشتق المعدول
وهو ما خرج عن صيغته الاصلية والفرق بينه وبين غيره من انواع المشتق ان صيغته ماخوذة من صيغة اخرى
على ان الاصل بقاؤه عليها بخلاف بقية المشتقات فانها غير ماخوذة من مباديها على ان يكون الاصل بقاؤها
عليها واعلم انه لابد في الاشتقاق من تغيير في اللفظ تحقيقا لمعنى الاصلية والفرعية وذلك اما بزيادة حرف
او حركة او نقصان احدهما او بالمركب منهما ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا فينتهي الاقسام الى خمسة عشر قسما وينبغي
ان يراد بالتغيير ما يعم التغيير الحقيقي والحكمي ليدخل فيه نحو فلك مفردا وجمعا ثم البحث عن المشتق هنا ليس من حيث
الاشتقاق وكيفيته فانه موكول الى فن الصرف ولا من حيث مفاد مبدئه فانه محال الى كتب اللغة بل البحث هنا في
صدقه ومفاده من حيث الاشتقاق والكلام فيه في موارد ترد عليك تفصيلها ثم اعلم انهم ارادوا بالمشتق الذي

يتناجروا

يتناجروا على ما لا ثمن في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها على ما ستحققه ولا باس بالتنبيه
على مدلول باقي المشتقات فمنها الفعل الماضي المتصرف وهو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله في الزمان الماضي اما
بالنسبة الى حال النطق وذلك اذا وقع مطلقا او بالنسبة الى غيرها ان اعتبر المضي بالنسبة اليه كما في قولك سيجيئ زيد
وقد اكرمهم اباك وقس على ذلك الحال في الحال والاستقبال وخرج بتقييده بالمتصرف نحو عسى ونعم وبئس اذ لا دلالة لها
على زمان اصلا وان كانت دالة عليها في اصل الوضع على ما زعمه النحاة حيث حافظوا بالتزامهم على عكس حد الفعل وطرد
حد الاسم ومنها الفعل المستقبل وهو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله في الحال اعني اوائل زمان الاستقبال او الاستقبال
كما عرفت على الاشتراك اللفظي او المعنوي والثاني اظهر على ما يساعد عليه الاعتبار نحو اكرمك فيحتمل ما يعمها الان او غدا او
كان زيد يكرم اباك وقيل حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال وفسر الحال باواخر زمان الماضي واوائل زمان الاستقبال
وقد يقترن بلم ولما فيختص بالماضي كما ان الماضي قد يقترن بادوات الشرط فيختص بالاستقبال غالبا وظاهر كلامهم
ان استعمالها ح مجاز وكان الذوق لا يساعد على ذلك ولما استعمال كل منهما بمعنى الاخر في غير ذلك فمجاز قطعا لتصريحهم
عليه وشهادة الاستعمال به ومنها فعل الامر والنهي وسياتي تحقيق الكلام فيهما ومنها اسم المفعول وهو حقيقة في
الذات التي وقع عليها المبدأ في الحال كما انه مجاز في الذات التي يقع عليها المبدأ في الاستقبال ثم قد يطلق ويتبادر
منه ما يعم الحال والماضي كقولك هذا مقتول زيد او مصنوعه او مكتوبه وقد يتناول خصوص الحال نحو هذا
مملوك زيد او مسكونه او معقوده ومنه دابة مرحة ودار من فنجة واوراق منشورة ولم نقف فيه على ضابطة
كلية فالمرجع فيه الى العرف ويعرف بعض الكلام هنا بالمقايسة الى ما سياتي في اسم الفاعل ومنها اسم الزمان
وهو حقيقة في الزمن الذي وجد فيه المبدأ في الحال او الماضي ومجاز في غيره ومنه اطلاقه على يوم يشابهه من
ايام السنة كقولهم مقتل الحسين عليه السلام كيوم العاشوراء ولا يعتبر الاستيعاب بل يكفي وجود المبدأ
فيه ولو في بعض اجزائه ومنها اسم المكان وهو حقيقة في المكان الذي حصل فيه المبدأ والمرجع فيه الى العرف
الكلام فيه كالكلام في سابقه ومنها اسم الآلة وهو حقيقة فيما اعد للآلية او اختص بها سواء حصل به المبدأ
او لم يحصل ومنها صيغة المبالغة وهي حقيقة في الذات التي كثر اتصافها بالمبدأ عرفا وذلك يختلف باختلاف
المبادي ولا يعتبر الاتصاف حال النطق ويظهر من بعضهم دخول ذلك في محل النزاع الاتي وهو بعيد **فصل**

اطلاق المشتق على الذات المتصفة بمبدئه في الحال حقيقة اتفاقا كما ان اطلاقه على ما يتصف به في الاستقبال مجاز
اتفاقا وفي اطلاقه على ما اتصف به في الماضي اقوال ثالثها حقيقة ان كان مما لا يمكن بقاؤه والا فمجاز وثانيها
حقيقة ان كان الاتصاف اكثريا بحيث لا يعتد بما يطرأ عليها من عدم الاتصاف مع عدم الاعراض والا فمجاز
ولا يبعد اما من تحرير محل النزاع وذلك يتم برسم امور الاول لا خفاء في ان المشتق المبحوث عنه هنا لا يعم الافعال
والمصادر المزيدة فان عدم مساعدة النزاع المحرر على ذلك واضح جلي وح فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات
من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها واسماء الزمان والمكان والالة وصيغ المبالغة كما
يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره او يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به واحتجاج
بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه دون اطلاق بقية الاسماء على الباقي مع امكان التمسك به ايضا وجهان اظهرهما
الثاني لعدم ملاءمة جميع ما اوردوه في المقام على الاول والعلامة التفتازاني خص موضع النزاع باسم الفاعل الذي
يكون بمعنى الحدوث دون مثل المؤمن والكافر والابيض والحر والعبد مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان
المنافي وفي بعضه الاتصاف به بالفعل وهو ممنوع لعدم مساعدة اطلاق عناوينهم واستدلالهم عليه وبعضهم حصره بما اذا
لم يتصف المحل بالضد الوجودي ونقل الاتفاق في المتصف به على المجازية معه واحتج عليه بان الاجماع منعقد على عدم
تسمية المؤمن كافرا بالنظر الى كفره السابق والنجم فيه ان الكفر وان زال لكن لم يتصف محله بوصف وجودي ينافيه وفيه ان الاجماع
لو كان منعقدا على ذلك لما تعسف القائلون بانه حقيقة في الماضي منه بان المنع هناك شرعي لا وضعي ولان اريد اجماع
اهل اللسان على ذلك فلا دلالة فيه على عدم وقوع الخلاف فيه واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما
اذا كان المشتق محكوما به ونقل الاتفاق على كونه فيه حقيقة فيما اذا كان محكوما عليه محتجا عليه باتفاق المسلمين على ان قوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقتلوا المشركين ونحو ذلك
يتناول من لم يتصف بهذه المبادي حال النزول وفيه ان الكلام في وضع المشتق من حيث نفسه لا فيما يقتضيه بحسب التراكيب
وظني ان وضع المشتق لا يختلف بحسب كونه محكوما عليه او محكوما به او غير ذلك ولما ان الدلالة فانما نشات من جهة
كون المشتق كليا متناولا لجميع افراد طبيعته لا من حيث كونه محكوما عليه باعتبار فرده معهودا او افراده معهودة نحو
المشرك او المشركون كذا اقتضى التلبس حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه اقتضى ايضا ثبوته معه كما في قولك

اجلد

اجلد الزاني واقطع السارق وصنه واقتل المشركين فاتضح انه لو اعتبر العموم والكلية بدل ما اعتبره من كونه محكوما عليه
لكان اقرب بما ذكره مع ان انتفاء التلبس عن المحكوم عليه لا يقتضي بظاهره تخصيصه بالمحكوم به كما لا يخفى الثاني الازمنة
المعتبرة في اطلاق المشتق اما ان تؤخذ بالقياس الى النطق كما صرح به بعضهم وربما يساعد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحال
حال النطق وبالماضي ما تقدم عليه وبالاستقبال ما تأخر عنه فيدخل في الاول نحو اكرمت او ساكرم قائما اذا كان الاتصاف
حال النطق دون حال الاكرام ويخرج نحو كان او سيكون زيد عالما اذا لم يكن الاتصاف حال النطق فيخرج الاولان عن المبحث
الاخيرين ويدخل الاخيران فيهما او تؤخذ بالقياس الى التلبس والاتصاف كما صرح به بعض المحققين وهو الموافق للتحقيق
فيكون المراد باطلاقه على الحال اطلاقه على المتصف بالمبدأ باعتبار حال التلبس وعلى الماضي اطلاقه على المتصف به باعتبار
ما بعد الاتصاف وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول نحو كان او سيكون زيد عالما اذا اطلق عليه
باعتبار زمن الاتصاف واكرمت او ساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال الاكرام ويخرج عنه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما
قبل زمن الاتصاف والاكرام او ما بعده سواء كان صادف حال النطق او لا فيدخلان في القسمين الاخيرين ومن هنا
يظهر ان كلا من الازمنة الثلاثة المقيسة الى النطق صالحة لكل من الازمنة الثلاثة المقيسة الى حال التلبس والاولى ان يؤخذ
الازمنة الثلاثة باعتبار الزمن الذي اطلق المشتق على الذات باعتباره ليستقيم مقابلته بحال النطق فالماضي ما تقدم
عليه حال التلبس والحال ما قارنته والمستقبل ما تأخر عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه الاخير اعتباري
الثالث ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشتق وضعا وتقييده به باعتبار الصدق والاطلاق فالفاعل مثلا
انما وضع ليطلق على الذات المتصفة بمبدئه الخاص اعني المبدأ الماخوذ باعتبار زمن الاتصاف او الاعم منه ومما بعده وبهذا
فارق الفعل من حيث ان الزمان جزء من معناه فان اطلق باعتبار زمن آخر او اعتبر الزمان في مدلوله كان مجازا
من غير فرق في الثاني بين معنى الحال وغيره فما ذكره النحاة من ان اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال والاستقبال
ولا يعمل ان كان بمعنى الماضي لا يبتنى على اخذ الزمان جزء من معناه على ما سبق اليه بعض الاوهام اذا عرفت هذا فالحق ان
المشتق ان كان ماخوذا من المبادي المتعدية الى الغير كان حقيقة في الحال والماضي اعني في القدر المشترك بينهما والا
كان حقيقة في الحال فقط لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب والقاتل والساكب والكاسر والهازم والقاطع وكذا
ما اخذ من باب الافعال والتفعيل والاستفعال كالمكرم والمصرف والمستخرج ونحوها اذا اطلقت تبادر منها ما اتصف

بالمبداء حال الاتصاف وما بعدها والا نحو عالم او جاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحايض وطامث
وحامل وحائل وحي وميت وقائم وقاعد وراكب وسالح ويقظان ونائم ومصل ومنكر وصحيح ومريض ومجبر ومعادي
ومبغض وصاحب ومالك الى غير ذلك يتبادر منها المتصف بالمبداء حال الاتصاف فقط وقد سبق ان التبادر من
امارات الحقيقة وهذا الاختلاف هل هو ناشئ من تعدد الوضع او من تركيب الهيئة مع المواد المتعدية والغير المتعدية
وجهان واعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشانية المبدء وقوته كما يقال هذا الدواء نافع لكذا او مضر وشجرة
كذا مثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبداء او باتخاذه حرفة وصناعة كالكاتب
والصايغ والتاجر والشاعر ونحو ذلك ويعتبر في المقامين حصول الشانية والملكة او الاتخاذ حرفة في الزمان الذي اطلق
المشتق على الذات باعتباره وفي الثاني خاصة سبق من اعلمهم عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشتق على
الذات باعتباره قد يكون حال النطق وذلك فيما اذا حمل على الجزئيات نحو زيد قائم والفاضل المعهود كريم وكذا
النداء نحو يا قائم ويا قاتل وقد يكون حال وجود الموضوع وذلك فيما اذا حمل على الطبايع والكليات نحو الانسان او كل انسان
مدرك وقد يكون حال وقوع حدث وذلك اذا تعلق فعل او شبهه به كما في اعطيت او ساعطي فقيرا او مسكينا وبايع بدرهما فيعتبر
في المبادي الغير المتعدية حصولها في تلك الازمنة وفي المتعدية حصولها فيها او فيما قبلها حجة القول بانه حقيقة في الماضي
مطلقا انه مستعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعارض بوقوعه مستعملا في المستقبل ايضا لانه خارج بالاجماع وبان النحاة
اطبقوا على انه اسم فاعل وظاهر التسمية يقتضي ان يكون الموصوف فاعله حقيقة وبان معنى المشتق من حصل له المبداء و
خرج من قوة الاتصاف الى الفعل وهو يتناول الماضي ايضا وبان كلا من المؤمن والعالم يصدق على النائم الغافل حقيقة
وليس الا باعتبار قيام المبدء بهما في الزمن الماضي اذ لو كان مجازا لصدق السلب وهو ظاهر الفساد والجواب اما عن الاول
فبان الاستعمال اعم من الحقيقة ان اريد به اثبات الاشتراك اللفظي وان اريد به اثبات الاشتراك المعنوي فانما يتم على تحقيقنا
المتقدم في المشتقات الماخوذة من المبادي المتعدية حيث لم يثبت استعمالها في خصوص الحال والماضي وانما ثبت
مجردا عن الدلالة عليهما واما فيما عدا ذلك فاستعمالها في خصوص الحال ثابت وح فلا يتم التمسك بالاصل المذكور مع عدم
تحقيقه مع انا قد بينا ما يوجب الخروج عن الاصل في المشتقات الغير المتعدية على تقدير تسليمه واما عن الثاني فبان
المدار في التسمية عندهم على مجرد الصيغة باي معنى استعملت كما في الماضي والمضارع واما عن الثالث فبان المراد منه

المبداء

المبداء منه المبداء والتعبير شايع واما عن الرابع فبان الايمان عبارة عن صورة علمية وهي قائمة بالنفس حال النوم
والغفلة ايضا غاية الامر انه ذاهل في هذين الحالين عن حصولها ومثله الكلام في العالم حجة القول بانه مجاز
في الماضي انه يصدق السلب المطلق اعني السلب في الجملة لصدق الاخص منه وهو السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه
لا يقال ثبوته في الحال اخص من ثبوته مط ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لانا نقول النفي في الحال مثبت للنفي بل النفي فليس
المقصود ان نفي المقيد يستلزم النفي المطلق وهذا واضح فان قيل انما يلزم من ذلك النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في
الجملة قلنا كيف لا ينافيه وصريح العرف واللغة يحكم بالتكاذب بينهما فاذا ثبت انه ليس حقيقة فيه كان مجازا لوجود
العلاقة المصححة واجيب بانه ان اريد الصدق بحسب اللغة فممنوع او بحسب العقل فلا منافاة والتحقيق في الجواب
ان يقال ان اريد انه يصدق قولنا ليس بضارب الان فمسلم او انه يصدق قولنا ليس بضارب فممنوع لان ذلك سلب المطلق
لا مجرد سلب مطلق الان المنفي حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الماضي والحال فنفيه لا يصدق عقلا ولغة الا حيث ينتفي
بكلا فرديه فيناقض ايجاب المقيد قطعا ولذا اريد انه متى صدق قولنا الضرب منفي في الحال صدق قولنا الضرب منفي في
الجملة وانه ينافي قولنا الضرب ثابت في الجملة او انه ضارب فممنوع اذ لا منافاة بين ذلك لا لغة ولا عقلا حجة القول
بانه حقيقة في الماضي ان لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كذلك لما كان المتكلم والمخبر والماشي والمتحرك ونحوها حقيقة والتالي
باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان مباديها مركبة من اجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود فاجيب بان بناء
العرف واللغة على التسامح في مثل ذلك فان المتكلم ما دام مشتغلا بالكلام يصدق عليه عندهم ان مبداء التكلم
باق فيه غير منقض عنه وكذا الكلام في بواقي الصفات والحق ان هذا القائل ان اراد ان المشتقات الماخوذة من المصادر
السيالة حقيقة في الماضي ما دام الموصوف مشتغلا ببعض الاجزاء صح كلامه ورجع نزاعه الى اللفظ حيث اعتبر
البقاء بحسب العقل فنفاه واعتبره غيره بحسب العرف فاثبته وان اراد انه حقيقة في الماضي سواء بقي التشاغل
بتلك الاجزاء او لم يبق كان النزاع معنويا لكن لا ينهض بما اطلع على دعويه حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا
كان الاتصاف اكثريا انهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير نصب قرينة كما في لفظ الكاتب والخياط
والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها والجواب ان تلك المشتقات ان اعتبرت من حيث صيرورة مباديها ملكات
لمحالها صدقها بدون القرينة عليها حال عدم التشاغل بالمبادي لا يثبت المدعي وان اعتبرت بحسب نفس

عبا ديها فلا نسلم انها تطلق على من قام به المبدا في الماضي من غير تجوز مع ان ما ذكر من اغلبية الاتصاف بما
لا اثر له في الامثلة المذكورة تنبيهات **الاول** مفهوم المشتق عند بعض المحققين معنى بسيط منتزع من الذات
باعتبار قيام المبدا بها ومتحد معها في الوجود الخارجي فما اشتهر في العبارة والالسنة من ان معنى المشتق ذات
او شيء له المبدا فانما مسامحة منهم في التعبير وتعبير للشيء بلوازمه او تعاورد على خلاف التحقيق لان المراد بالذات و
الشيء ان كان مفهوميهما لزم دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضيا للنوع لان مفهوم الذات والشيء
عرضي لافراده والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون ذاتيا بالضرورة وان اريد ما صدق عليه الذات والشيء فمع انه
لا يناسب وقوعه عموما يلزم ان ينقلب مادة الامكان الخاص ضرورية لان ذاتا او شيئا له الكتابة او الضحك
هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتب او ضاحك بالضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ويمكن ان يختار
الوجه الاول ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم
الذات وذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة كذلك ويمكن ان يختار الوجه الثاني ايضا ويجاب بان المحمول ليس
مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته للموضوع بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا
وفيه نظر لان الذات الماخوذة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق
السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة
ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان على ابطال الوجه الاول ايضا ان لحوق مفهوم الذات او الشيء لمصاديقهما
ايضا ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني ثم لا يخفى انه لا يلزم من نفي جزئية الذات او الشيء مفهوما او مصداقا
لمدلول المشتق بساطة مدلوله فالدليل المذكور على تقديره يخص المدعى **الثاني** نعم جماعة من اهل المعقول
ان الفرق بين المشتق ومبدائه هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا فحدث الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولا
للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوفة به وان اعتبر لا بشرط كان مدلولا للفظ الضارب وصح حمله عليها وعلى
هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل وهذا عندي
غير مستقيم وتحقيق المقام ان حمل شيء على شيء يستدعي ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن واتحاد باعتبار
الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن وخارج ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كقولك

هذا

هذا ان زيد والناطق حساس وقد يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا وذلك بتنزيل الاشياء المتغايرة منزلة شيء
واحد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصح حمل كل جزء من اجزائه الماخوذة
لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الاخر بالقياس اليه نظرا الى اتحادهما فيه كقولك الانسان جسم وناطق فان الانسان
مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس لكن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا ولو بالاعتبار فان
اخذ الجزءان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن والنفس امتنع حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان لانتفاء الاتحاد
بينهما وان اخذا لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل
فقد تحقق مما قررنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الاخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح الا بشروط ثلثة اخذ
المجموع من حيث المجموع واخذ الاجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع اذا تبين عندك هذا
فنقول اخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحدا ويعتبر الحمل
بالقياس اليه ولا خفاء في انا اذا قلنا زيد عالم او متحرك لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم او الحركة و
انما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم والحركة عليه ولو اعتبر لا بشرط بل التحقيق ان مفاد المشتق باعتبار هيئته
مفاد ذو فلا فرق بين قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال وكما ان المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه
فكذلك البياض فعدم استقلال احدهما بالوجود دون الاخر لا يجدي نفعا في المقام فالحق ان الفرق
بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء فمدلول المشتق امر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة
قيام المبدا بها ولا يتوهم ان ذلك يؤدي الى ان يكون الفصول عرضية لانواعها لان المراد بها معان ذاتية
بها تحصل تلك الانواع على سبيل النقل او التجوز والتمسك في اثبات المباحث اللغوية باستعمال اهل المعقول غفلة
وذهول **الثالث** يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدا الاشتقاق به من دون واسطة في العروض
ان كان صفة كالضارب والقاتل فان مبدئهما الضرب والقتل بمعنى الفاعل وهما تاثير ولا قيام له الا بالموثر
وكالقائم والقاعد والنائم فان مباديها اثار وصفات ولا قيام لها الا بالمتاثر والمتصف واما اذا كان المبدا
ذاتا فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد وانما قلنا من دون واسطة في القيام احترازا عن القائم بواسطة
فانه لا يصدق الا مجازا كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون فانهما لا الحركة سريعة او اللون

شديد ولا يقال الجسم سريع او شديد هذا وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدء واستدلوا بصدق الضارب
والمولم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمولم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تع حيث ان الكلام مخلوق في
الهواء وقائم به ومنشاء هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والايلام بمعنى الفاعل
تاثير وقيامهما بالفاعل كما انهما بمعنى المفعول تاثر وقيامهما بالمفعول وكذا الكلام في المتكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة
عن انشاء الكلام والقيام لا بالمتكلم كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجوهر الهواء وانتصر لهم بعض
افاضل المتاخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تع مع عينية صفاته تع كما هو الحق وبصدق الخالق عليه تع مع
عدم قيام المخلوق به وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه مشترك الورود اذ الظ اطباق الفريقين على ان المبدء لا بد ان
يكون مغايرا لذي المبدء وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الالفاظ بالنسبة
اليه تعالى ولهذا لا يصدق في حق غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد
يتكلف في اثبات صدق ذلك بان مدلول المشتق واجد المبدء ووجدان الشيء لنفسه ضروري مستند الى ذاته فهو
اولى من وجدان غيره له فهو اولى بصدق الاسم وهو كما ترى اذ ليس مبنى العرف على مراعاة مثل هذه الامور الخفية واما الثاني
فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتاثير ولا نسلم عدم قيامه به تع بل هو قائم به تع لكن قياما صدوريا
لا حلوليا كما في العفو والعطاء والرزق وان اعتبر بمعنى المفعول فليس هو مبدء لصيغة الخالق فليس في عدم قيامه به ما يخل بالمقصود
ومما قررنا يظهر انه لا يلزم من قيام مبدء الاشتقاق في صدق المشتق منه عليه عدم اطلاق الحي ونحوه عليه تع اما المنع
شرعي بناء على ان اسمائه تع توقيفية او لعدم قيام المبدء به تع كما يظهر وجهه مما مر انفا وسابقا المقالة الاولى في جملة
من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة القول في الامر فصل الحق ان لفظ الامر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال
امره بكذا وبين الشان كما يقال شغله امر كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين
عليه ويؤيده ان الامر بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الامر بالمعنى الاول وذلك فرع صورة الاشتراك بعيد هذا بحسب
العرف واللغة واما بحسب الاصطلاح فقد يطلق ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الاصلي ومنه قولهم الامر بالشيء هل يقتضي
كذا او قد يطلق ويراد به القول المخصوص صيغة ما كان على هيئة افعل وليفعل ونظائرهما ومنه قولهم الامر حقيقة في كذا ويجمع
على الاوامر على خلاف القياس وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح اهل المعاني وغريب منه مصطلح النحاة فانهم يخصونه

بالنوع

بالنوع الاول منه ثم ان كثيرا منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقة في هذا المعنى اعني القول المخصوص وجعلوا النزاع في بقية
معانيه وذهب بعضهم الى انه مجاز فيها لانه اولى من الاشتراك ومنهم من جعله مشتركا معنويا بينه وبين الشان حذرا
من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل ومنهم من جعله مشتركا لفظيا وعلى هذا جرت كلمة من وقفنا على كلامهم وفيهم
بمكانة من الوهن ومنشاءه الخلط بين المعنى المصطلح عليه وبين غيره لانا نقطع بان الامر لا يطلق على نفس القول لا لغة ولا
عرفا الا مجازا فان المفهوم من قول القائل انا امر بكذا او نبياه بكذا وقوع الطلب منه دون تصديه للفظ منه نعم ربما
يسبق ذلك الى الفهم في مثل الغرض الثاني نظرا الى انه الطريق المتداول في التادية عن الطلب فلو سلم دلالة اللفظ عليه
فانما هو من باب الملازمة العرفية الناشئة من الغلبة دون الوضع مع انهم لو ارادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ
اعني الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزلة الفعل والاسم والحرف في مصطلح علماء العربية وكان اللازم عدم
صحة الاشتقاق منه لعدم دلالته على معنى حدثي مع وقوعه منه بحيث يتعذر نفيه ويمكن توجيه ما وقع في كلام الا
شاعرة من تفسير الامر باعتبار اللغة بالقول بحمله على القول النفسي بناء على ما لهم المعروف من مذهبهم فيرجع الى
ما ذكرناه هنا واعلم اما ما تمسك به القائل بمجازيته في غير القول مدفوع بان الاولوية انما تصلح مستندا اذا لم يقم
هناك ما يوجب الاشتراك وقد بينا ثبوته بدليل التبادر وغيره فلا سبيل الى الاستناد اليها مع ان المجاز يتبع العلاقة
ولا علاقة بين القول المخصوص وبين الشان بحيث يعتمد عليها في الاستعمال ويعول عليها في المقال وكذا ما تمسك
به القائل بالاشتراك المعنوي مدفوع على تقدير تسليم اصله بان اللفظ هناك قد جعل مشتركا بين القول وبين الشان
لا مفهوم احدهما ولا ريب ان المتبادر منه عند الاطلاق ما صدق عليه مفهوم احدهما دون نفس مفهوم احدهما فلا يكون
حقيقة فيه ثم المراد بالطلب المخصوص طلب العالي من الداني حصول الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم
الوصفين والندب لعدم الالزام ودخل فيه الطلب بالقول المخصوص مع عدم عزمه وبغير القول كالاشارة والكتابة
ومن خصه بالنوع الاول فقد تعسف لشهادة العرف على خلافه مضافا الى تصريح بعض ائمة اللغة به والمراد بالفعل
مطلق الحدث اعني ما دل عليه لفظ المصدر فخرج الاستفهام باعتبار معناه الحرفي ولا تدخل نحو اترك فيه باعتبار
ما يلزمه من المعنى الاسمي اعني طلب الفهم كما في نحو علمني فانه بمنزلة ان اشتمل على بقية القيود ودخل نحو اترك باعتبار
الترك فانه امر به حقيقة ولا يصدق باعتبار المعنى به انه نهي عنه وخرج نحو لا تترك فانه نهي عن الترك

ولا يصدق عليه باعتبار الفعل المعني به انه امر به وبالجملة فهنا خلاف في الامر باعتبار وفي النهي باعتبار
فمنهم من عين للحول الاول في النهي والثاني في الامر جمودا على ظاهر الحد نظرا الى ان الفعل ظاهر في الامر الوجودي
وهو لعله مخالفة للغة والعرف والاصطلاح ثم منهم من اعتبر الاستعلاء بدل العلو ومنهم من اعتبرهما معا والحق
ان اختصاص لفظ الامر وضعا بالطلب الصادر عن العالي يوجب اظهار المستعمل وافادته لعلوه بنسبته اليه على
المامور كما ان اختصاص الدعاء بطلب السافل من العالي يوجب عكس ذلك واختصاص الالتماس بطلب احد المتساويين
في الرتبة من الاخر يوجب ارادة تساويهما في الرتبة وعلى هذا فاختصاص الامر بالعالي اختصاص وضعي وقد يسبق
الى النظر ان اختصاص الامر بالطلب الالزامي يقتضي اختصاصه بالعالي لان الالزام جعل الشيء لازما حقيقة انما
شان العالي دون غيره فيعتبر الاستعلاء على ما تقدم ويدفعه ان الامر يريد بالالزام الا طلب الفعل مع عدم الرضا بتركه
وهذا لا يستلزم الالزام الحقيقي على ان الالزام الحقيقي لا يختص بالعالي لجواز صدوره عن المساوي والسافل كما
لو التزم المولى بانجاح حاجة عبده ولو بعهد او شبهه او واعده على وجه يلزمه الوفا بعقده فان الالزام يتحقق
منه شرعا او عقلا مع انه لا يصدق الامر ثم ان اراد القائل بانه يدل عليهما معا ما اردناه فلا مشاحة معه وان لم
يساعد لفظ الاستعلاء عليه فان معناه طلب علو النفس باظهاره لا ما يعم اظهار الغير علوه والا فمنع قوله وقيل من
اعتبر الاستعلاء فقط يرد عليه عدم المأخذ بشهادة التبادر على خلافه ثم هل يعتبر في العلو ان يكون عاليا حقيقيا او بحسب
العرف والعادة او يكفي كونه عاليا في دعوته او دعوى من ينسب اليه الامر واحدهما اوجه ولما في كلامهم حكاية عن
قوله من بعض للاسياد تامرون فان قدرنا المفعول كرما لعابا فلا اشكال في كونه حقيقة وان قدرناه ضمير المتكلم
كان مبنيا على تنزيلهم منزلة العالي استمالة لهم فيبتني كون الاستعمال حقيقة او مجازا على الوجوه المذكورة
ثم ما اعتبرناه في الحد من قيد الالزام مما الغاه بعضهم فادرج الندب فيه والذي يدل على ما اخترناه بعد مساعدة
التبادر عليه قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك حيث نفى الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل
من ان بريرة لما اراد النبي صلى الله عليه وآله منها الرجوع الى زوجها قالت اتامرني يا رسول الله فقال صلى الله عليه
وآله لا بل انما انا شافع فنفى الامر واثبت الشفاعة وهي الندب ويساعد عليه ظاهر بعض الآيات الآتية حيث اشتملت
على تهديد مخالف الامر وذمه ويمكن المناقشة فيها بان استعمال الامر في هذه الموارد في الايجاب لا يوجب ان يكون موضوعا

لمخصوصه

له بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الاطلاق مع ان مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة واستدل بعض المعاصرين
بان دلالة الامر على الاستعلاء تقتضي الايجاب والالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب لانه ارشاد وليس فيه شيء
اذ لا نعني بالاستعلاء الا طلب العلو واظهاره باطلاق لفظ موضوع للعالي على ما عرفت وظني ان افادة هذا المعنى
لا تقتضي ان يكون هناك حكم على المخاطب وغيره فضلا عن كونه ايجابا وبالجملة فالعالي في اوامره الايجابية وغيرها
غير خارج عن كونه عاليا فاذا اتى بلفظ منبئ عن علوه كان ذلك منه استعلاء ثم الا ترى ان التعبير عن المفرد بلفظ
الجمع يفيد التعظيم لتنزيله منزلة الجماعة ولم يتوهم احد انه يقتضي حكما والى ما ذكرنا هذا ظاهر واما تعليله بان
المندوب ارشاد فمدفوع بان الجدوى لانه ان اراد بالارشاد الدلالة الى ما هو طريق السداد فالايجاب ايضا كذلك
وان اراد ما هو قسيم الطلب فظاهر الفساد احتجوا بانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب ولا بد ان يكون المقسم اعم
وفيه ان التقسيم قرينة على ان الامر هناك مستعمل في المعنى الاعم والاستعمال لا يوجب الحقيقة مع انهم قد قسموه
الى ما ليس حقيقة فيه قطعا كالارشاد والتعجيز والتسخير وبانه يستعمل تارة في الايجاب واخرى في الندب فلو كان
موضوعا للقدر المشترك لم يلزم المجاز ولا الاشتراك وفيه ان الاستعمال في خصوص الايجاب ممنوع وقد سبق هنا
ان الاصل المذكور لا ينهض دليلا على هذا التقدير على انا قد بينا ما يوجب الخروج عنه على تقدير تسليمه وبان
فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به وفيه منع الكبرى ان اريد بالامر معناه الحقيقي والا فلا يفيد
المدعى **فصل** اختلفوا في ان صيغة الامر هل تقتضي الايجاب او لا على مذاهب ومنهم من عنون البحث بقوله
صيغة افعل وما في معناها وكانه نظر الى ان التعبير بلفظ الامر ربما يوهم ارادة لفظه لكن قوله وما في معناها
يتناول بظاهره كل ما دل على معنى افعل ولو مجازا مع انه خارج عن المبحث قطعا الا ان يراد بما في معناها
وضعا وانه يتناول ما كان بمعنى الامر من اسماء الافعال مع ان الظاهر خروجها عن النزاع لفظا وان دخلت
فيه معنى فالتعبير عنه بما ذكرنا اسد واولى ثم الظاهر من كلام الاكثر ان الامر هنا بمعنى مطلق الصيغة ويظهر
من بعضهم ان المراد به الصيغة الصادرة من العالي ولا يخلو من بعد والتحقيق هو الاول نعم لو كان الغرض
هنا لا يتعلق بالبحث عن الصيغة مطلقا بل من حيث وقوعها في الكتاب والسنة كما في سائر مباحثنا المتعلقة
بالالفاظ لئلا يخرج عن كونها مسائل لهذا الفن فلا محيص من اعتبار صدورها عن الشارع لكن لا على ان يكون

ذلك داخلا في مدلول لفظ امر بان يكون معناه خصوص الصيغة الواردة في الكتاب والسنة بالنقل والتجوز بل لا بد
ان يكون ذلك مدلول اللفظ اللغوي من حيث التعهد او معتبرا في البحث عن الصيغة كما في لفظ العام والخاص والمطلق و
المقيد الى غير ذلك ومما يدل على اعتبار الحيثية المذكورة هنا مضافا الى ما ذكرناه ظواهر الالفاظ المتداولة
منهم في المقام من لفظ الوجوب والايجاب والندب فان المفهوم منهم اطلاق الوجوب على كون الفعل بحيث يستحق
فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وعلى قياسه الندب وهذه انما تصح لان تكون معاني التي امية للصيغة
اذا اخذت بالحيثية المذكورة ويحتمل ان يكون مرادهم بالوجوب والايجاب هنا مجرد الالزام اعني طلب الفعل مع عدم
الرضا بالترك وبالندب طلبه مع الرضا به ومنه عليه الصيغة بالتضمن وح فلا يكون له دلالة على ما ذكرناه لكنه
تكلف من غير حاجة بمثل اليه واما احتجاج القائلين بدلالة الامر على الايجاب بذم العبد على مخالفة امر سيده
فلا ينبغي ان يكون المقصود دلالته على الالزام فقط كما سبق الى بعض الاوهام فان تخصيص البيان بما هو بالنظر
الى ان الالزام لا يظهر للتي مثله ثم اعلم ان الفاضل المعاصر زعم ان نزاع القوم في صيغة الامر يقع على ثلث
صور الاولى ان العالي اذا اورد هذه الصيغة مجردة عن القرائن هل يفهم منها الايجاب الاصطلاحي اعني ما يذم
تاركه ويعاقب عليه والثانية ان هذه الصيغة بمجردها هل يفيد الالزام مط فيلزم مطلقا اذا صدرت عن
العالي بافادة الايجاب الاصطلاحي والثالثة ان الصيغة بمجردها هل يفيد الايجاب الاصطلاحي بالنظر الى دلالتها على
الالزام وعلو المتلفظ بها ما لم ينكشف الخلاف ولا فرق بين الصورتين الاوليين بحيثها نفاه او الايجاب
كون دلالة الصيغة على الالزام في الصورة الاولى مستندة الى صدورها عن العالي فلا يفيده اذا صدرت من غيره
بخلاف الثانية فانه قد يصح فيها بكونه مفاد الصيغة وبانه لا تعرض في الاولى بكون الصيغة الصادرة عن غير العالي
حقيقة او مجازا وقد يصرح في الثاني بكونها حقيقة وبين الصورتين الاخيرتين بان حصول الذم والعقاب خارج
عن مدلول الصيغة في اوليهما داخل فيه في الاخرى ثم اختار الصورة الاخيرة وجعل نزاعهم فيها مع اعترافه بعدم
مساعدة كلام كثير منهم لحمل النزاع على ذلك هذا ملخص كلامه ومحصل مرامه وانت خبير بان مدلول افعل
لا يزيد على طلب الفعل فقط او مع المنع من الترك ودعوى ان الصيغة بمجردها تفيد ان المتلفظ بها عال مما
لا يكاد يلتزم به من له ادنى دربة بالمحاورات فضلا عن الالتزام به كما هو قضية كلامه عجيب واعجب من ذلك انه

استقرب

استقرب بعد ذلك مقالتهم التي ومامر بها في الصيغة وبنى عليها متمسكا بحجتهم وكان الذي اوقعه في ذلك ما وجده
في كلامهم من لفظ الوجوب والايجاب وتسميتهم اياها امرا فزعم انهم يقولون بان مدلول الصيغة امر حقيقة و
ان مطلق الامر يقتضي الوجوب والايجاب الاصطلاحيين لغة وفساده يعرف مما مر ثم ذكر ان الاحتمالات التي قررها
في صيغة الامر يجري في لفظ الامر ايضا وجعل الحكم فيهما واحدا والتحقيق ان ما اختاره هناك من توجيه النزاع الى
الصورة الاخيرة متجه هنا لكن مع تبديل علو المتلفظ بعلو المسند اليه كما عرفت والفرق غير خفي انا نقرب هنا فالحق
عندي ان صيغة الامر حقيقة في طلب الفعل فقط مط لكن حيث يطلق الطلب يتبادر منه الالزام وعدم الرضا بالترك
لتبادر الطلب منها ولهذا تحمل الاوامر المطلقة على الايجاب مع انا نجعل استعمالها في الندب حقيقة ايضا والاكثر على انها
حقيقة في الوجوب اعني الايجاب فقط وذهب علم الهدى الى انها مشتركة بينهما لفظا بحسب اللغة واما بحسب الشرع ففي
حقيقة في الوجوب فقط ومرجع كلامه الى دعوى ان الشارع وضع لفظ الامر للوجوب فقط بعد ما كان في اللغة
مشتركا بينه وبين الندب ثم ورد في كلامه ما يحمل على مصطلحه او انه بنى في استعمالاته الشرعية او مطلقا ثم وضعه
للوجوب فقط حتى انه لو استعمل في الندب اعتبر العلاقة بينه وبين الوجوب وهذا قول الحو شاذة لا ينبغي ان
يلتفت اليها لنا على ان الامر حقيقة في مطلق الطلب لشهادة التبادر عليه فانا لا نفهم من نفس الصيغة الا مجرد الطلب
وذلك اية الحقيقة ولذا يثبت ذلك عرفا يثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل وعلى ان الطلب المطلق ظاهر
في عدم الرضا بالترك انه حيثما ورد طلب مطلق سواء كان بصيغة افعل او غيرها يتبادر منه ذلك عرفا ولذا يحكم
العقلاء بذم العبد على تركه ما طلب منه مولاه مط كما لو صرح بالالزام وليس ذلك الا لاستظهارهم منه
الالزام ولولا ذلك لما دلت الجمل الخبرية المستعملة في الطلب كاية الرضاع ونحوها على الوجوب لان القرينة الصارفة
اياها عن معناها الاصلي وهو لزوم الكذب على تقدير قصد الاخبار لو منا فانه لمساق الكلام لا يعينها للوجوب
فكان اللازم على تقدير عدم ظهور الطلب في الوجوب حملها على الندب عملا بالاصل ودعوى ان الوجوب اقرب
الى معنى الاخبار لدلالته على الوقوع ودلالة الايجاب على لابدية الوقوع وهي اشبه بالوقوع فينصرف عند قيام
الصارف اليه تكلف لا يساعد عليه اعتبار الوجدان ولعلها لما يقال ان مفاد الطلب سواء استفيد من لفظ او غيره
كالاجماع او عقل فهو ظاهر في الوجوب ويحمل عليه فبعيد عن التحقيق اذ التعويل على الظواهر في غير الالفاظ واما

التعويل على ظاهر الكتابة والاشارة فبواسطة التعويل على ظاهر مدلولهما من الالفاظ لا يقال دعوى تبادر الالزام من الطلب
هنا ينافي ما ذكرت اولا من ان المتبادر من الامر مطلق الطلب من غير تبادر الالزام لانا نقول قد مر الاشارة سابقا
الى ان التبادر على قسمين قسم يستند الى اللفظ مع قطع النظر عن اطلاقه او تقييده وعن سائر القرائن اللاحقة
له وهذا هو الذي ذكرناه علامة للحقيقة وقسم يستند الى ملاحظة اطلاقه وهذا لا يقتضي الحقيقة فتبادر الطلب
المطلق انما هو بالاعتبار الاول وتبادر الالزام منه انما هو بالاعتبار الثاني فلا منافات ومع التنزل نقول
استعمال الصيغة في القدر المشترك ثابت واستعمالها في كل من الوجوب والندب من حيث الخصوصية غير ثابت فانما
الثابت اطلاقها عليهما في الجملة فيلحق باللفظ الذي يتحد معناه المستعمل فيه من بين ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وقد
مر في المبادي ان قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة وذلك لان المعنى المشكوك فيه لا سيما بعد الفحص بمنزلة العدم كما هو الظن
وان علم باصل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد احتمال تعدد المستعمل فيه قادحا لما امكن التمسك بالاصل المذكور
في موارده وقد استبعد بعضهم استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان يريد
المنع منه فيكون وجوبا او لا يريده فيكون ندبا وانما يتصور ارادة الطلب المجرد بعد الغفلة من الترك قال وحيث ان
العمدة في مباحث الامر على اوامر الشارع فرض الاستعمال في القدر المشترك غير معقول فيه وفيه ما لا يخفى اما اولا فلان
الايجاب معنى بسيط وليس المنع من الترك من اجزائه بل من توابعه ولوازمه فان مرجع الايجاب الى الطلب المتأكد الذي
من لوازمه المنع من الترك على تقدير التفطن له ولهذا كثيرا ما يأمر الموالي والاخيار بما لم يعلم الترك فضلا عن المنع
منه ومع ذلك يستحق تاركه على المخالفة الذم والعقاب فلو كان الامر للقدر المشترك لما ترتب عليهما ذلك هذا اذا
اريد بالمنع كراهة الفعل ومبغوضيته وان فسر بمعنى طلب الترك المتأكد كما هو الظاهر فهو راجع الى طلب الفعل المتأكد لان النفي
في النفي راجع الى الاثبات وهذا لا يكون جزء من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من الترك عبارة عن
تاكد الطلب كان جزء من الوجوب وفصلا له لكن لا ينفك تصوره عن تصور الوجوب ولا يتوقف على تصور الترك واما ثانيا
فلان عدم انفكاك الطلب عن احد القيدين في حق غير الغافل لا يوجب استعمال اللفظ فيه مع انه قد ورد في بعض اخبارنا
الماثورة تعلق امر واحد بامور متعددة بعضها واجبة وبعضها مندوبة كما ورد فيها نهي واحد متعلق بامور متعددة
بعضها محظورة وبعضها مكروهة ولا يخفى ان مثل ذلك من الحمل على القدر المشترك لئلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه

هنا

هذا واستدل بعض من وافقنا في المذهب بوجهين اخرين الاول ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب واخرى في
الندب فلو كان موضوعا لهما معا كان مشتركا او لاحدهما فقط كان مجازا في الاخر وهما على خلاف الاصل فيتعين
ان يكون موضوعا للقدر المشترك وهذا الوجه بظاهره غير مستقيم لانه تمسك بالاستحسان في اثبات اللغة
ويمكن توجيهه بحيث يرجع الى ما ذكرناه وقد يعارض بانه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك يلزم احد
المحذورين من الاشتراك والمجاز بالنسبة الى كل من الخصوصيتين لان التجوز اللازم على تقدير وضعه للقدر المشترك
الكثير لقلة استعماله فيه وشيوعه في كل من القسمين فلحوق الوضع له اولى من لحوقه للقدر المشترك وهذه المعارضة
بناء على ما حققناه من عدم ثبوت استعماله في كل من الخصوصيتين متضحة الاندفاع لان المدار في ذلك ليس على
امكان الاستعمال بل على الواقع الثاني ان الرجحان ثابت بالضرورة من اللغة واما تقييده بجواز الترك
وعدم جوازه فمما لم يثبت لتكافؤ ادلة الفريقين فيه فيتعين الرجحان وهو القدر المشترك وهذا ضعيف
لان الرجحان الثابت فيه اعم من ان يكون مستقلا او في ضمن احدهما بخصوصه فلا يثبت احدهما بخصوصه الا
بدليل واعلم ان هيئة الامر موضوعة عندنا بازاء الطلب الصادر من الامر لا من حيث كونه معنى مستقلا بالالتفات
بل من حيث كونه آلة ومرآة لملاحظة حال المامور به باعتبار وحال المامور باعتبار فتكون على حد الحروف
موضوعة بالوضع العام للمعنى الخاص فلها من بحسب هذين الاعتبارين نسبتان تعلقيتان وله نسبة ثالثة
الى الامر وهي نسبة صدورية فقولنا الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب اعني الطلب
المطلق معناه انه موضوع لخصوصيات القدر المشترك من حيث كونها خصوصيات له نظرا الى ان العنوان
الملحوظ في وضعه بازائها هو ذلك القدر المشترك كما ان القائل بانه موضوع للوجوب او الندب او غيرهما
على هذا التحقيق يريد انه موضوع لخصوصياته الملحوظة بذلك العنوان وعلى هذا فاستعماله في كل فرد من افراد الا
يجاب والندب حقيقة ان كان من حيث كونها من افراد الطلب ولو اريد به الفرد مع ما يلحقه بحسب المرتبة من
المنع من النقيض وعدمه فلا ريب في كون الاستعمال على الثاني مجازا لان عدم المنع امر خارج عن ماهية
الطلب واما على الاول فان جعلنا المنع من النقيض عبارة عن فصل الايجاب وجعلناه من سنخ الطلب بناء
على ما تقرر عند جماعة من اهل المعقول من ان الفرق بين الضعيف بفصل هو من سنخ ذلك الفرد لا

بامر خارج فهو حقيقة في كل فرد من افراد الوجوب والذي ضم اليه اعتبار المنع من النقيض والا كان مجازا ولذا ان نقول
قولهم بان الامر حقيقة في الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما او غير ذلك على ظاهره من انه حقيقة في
هذه المفاهيم الكلية لكنه على خلاف التحقيق فالحمل على ما ذكرناه اولى واعلم ايضا ان ما يرد بخصوصيات الطلب
وافراده مفهوما المقيد بالنسب الثلث لكل فرد من افراده الحقيقية فيصح تعلق امر واحد بامور عديدة على
الاستقلال كما يصح تعلقه كذلك بامر واحد لاشتراك الجميع في كونه طلبا مقيدا بنسبة تلك غاية الامر ان المعنى
المذكور في القسم الاول يتنوع من موارد مثله وكذلك الوجوب تعدد المعنى حتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر
من معنى واحد ولا فرق في ذلك بين ان يكون افراد الطلب ايجابية او ندبية او ايجابية وندبية لاشتراك الطلب
المقيد بالنسب الثلث بين الجميع اذ لم يعتبر استنابة المعنى واحدا او فاعل واحد فيصح اطلاقه على الواحد والمتعدد
ومن هنا كان يحرضوا انا اجمعوا خطابا الى من يجب عليه ومن يستحب في حقه وصل الفرائض والنوافل ونحو ذلك
على الحقيقة حجة المشهور امور الاول القطع بان المولى اذا قال لعبده افعل كذا مجردا عن القرينة فخالف
عد عاصيا وذمه العقلاء عليه وذلك اية الوجوب واذا ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل
الثاني ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بظاهر الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب
من غير نكير وليس ذلك الا لكونه حقيقة فيه وذلك اجماع منهم على المدعى الثالث قوله تعالى مخاطبا لابليس ما
منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه انكار منه تعالى لوجود المانع من السجود اي ما يصلح للمنع منه عقلا او شرعا لا
مطلق المانع لامتناع التوك بعدمه وذلك لامتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لعلمه بالمانع
فيقتضي تحققه ويلزم ذلك على توبيخه وذمه على مخالفته لامره المشار اليه في كلامه جل شانه واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم والذم والتوبيخ دليل الوجوب لا يقال امتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لا يعين
حمله على الانكار الحقيقي الذي لا يكون الا على ترك الواجب او فعل المحرم لامكان حمله على ارادة التقرير والاعتراف
بالمانع او على الانكار اللومي الذي يكون على ترك المندوب ايضا ولا ينافيه اللعنة والطرد المترتبين عليه
كما يدل عليه الاية الاخرى لجواز ان يكون ذلك بسبب انكاره لحكمة التكليف او استكباره حيث قال انا خير
منه ولما ما يقال في دفعه من ان استكباره لم يكن عليه تعالى بل على ادم فيرجع بالنسبة اليه تعالى الى مجرد المخالفة

فليس

فليس ينبغي لابتنائه على ان الاستكبار واظهاره لا سيما على مثل آدم ورد طاعته تعالى في استحقاقه لا يوجب الطرد
واللعنة سيما بالنسبة الى الذين يرون انفسهم بمكان من العبودية والانقياد دونها كلها في محل المنع فيما يدل
على حرمة استكباره قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين وقوله عز اسمه ما يكون لك ان تتكبر فيها الا ان نقول
الظاهر من مساق الاية ان يكون الاستفهام للانكار لا للتقرير بالمانع وحيث يدور الامر بين الذم واللوم فالمتبادر
من الاطلاق هو الذم على ما يساعد عليه مقام العرف والتسوية انه الفرد المتكامل في الانكار بخلاف اللوم فيتعين
الحمل عليه فتامل فان قلت هذا الاستدلال مبني على ان يكون الطلب منه تعالى واقعا بهذه اللفظة وهو ممنوع لجواز ان
يكون بالالهام او وحي والاسلم فلعله كان يعرفا بقرائن تدل على ارادة الايجاب ولو سلم فغاية ما يترتب عليه ان يكون
الامر حقيقة في عرف الملائكة وذلك لا يقتضي ان يكون كذلك في عرفنا قلت ظاهر الاية يقتضي صدور هذا القول
او ما يرادفه والخروج عنه يحتاج الى مستند لا يكفي فيه مجرد الاحتمال واحتمال القرينة مدفوع باصالة عدمها
وبانها لو كانت لاقتضى ظاهر الحكاية نقلها اللهم الا ان يقال استغنى عن حكايتها بحكاية الذم على المخالفة والاختلاف
بين عرفنا وعرف الملائكة مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع بناء على ان الواضع هو الله سبحانه والا امكن دفعه بان
الحكاية ظاهرة في الموافقة لكنه وفيه نظر يظهر مما مر ويمكن الاحتجاج بهذه الاية ايضا باعتبار اطلاق الامر فيها على
الطلب المستفاد من لفظ اسجدوا وابناء على ما حققناه من انه حقيقة في الطلب الالزامي ويتجه عليه بعض المناقشات المتقدمة
الرابع قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعالى هدد مخالف
امره حيث امره بالحذر عن الفتنة او العذاب وهذا الامر للوجوب قطعا اذ لا معنى لندبية الحذر عن العذاب لان المقتضي
له ان كان موجودا حسن الحذر فوجب والا لم يحسن فلا يلزم الندب واما ما يقال من انه للعموم في الامر ولا نزاع
في عدم جواز مخالفة بعض الاوامر ولو سلم فلعل المراد منه العموم المجموعي دون الافرادي فلا يلزم المقصود اذ لا
يحرم المخالفة في جميع المندوبات فمدفوع بان الظاهر من ترتيب التحذير على مخالفة مطلق الامر دون خصوص
المحفوف منه بالقرينة كون مطلقه للوجوب وان الامر مصدر مضاف وهو ظاهر في العموم الافرادي كذا
قالوا ويشكل الاخير ببقاء الاشكال على تقديره اذ لا يصدق مخالفة كل امر الا مع مخالفة الجميع الا ان يراد به
العموم البدلي وهو بعيد والتحقيق ان المصدر المضاف لا يفيد العموم بنفسه بشيء من الاعتبارين فالمعتمد هو

الوجه الاول ويمكن ان يقال ايضا بان الاية بحسب متفاهم العرف في قوة قولنا فليحذروا عن مخالفة امره اما
بتعليق الظرف المذكور بجملة فليحذر فيكون التقدير فليحذر الذين يخالفون امره اي يبعدون مخالفته
او لتشرقوا على مخالفته عن مخالفة امره او بتقدير عن مخالفة امره فيكون جملة ان تصيبهم منصوبا على التعليل
فيدل على وجوب الحذر عن مخالفة جنس امره على كل فرد من المفردات المضافة فيعم الحكم مخالفة كل امر لان
الحذر عن الجنس انما يتحقق بالحذر عن جميع افراده نعم لقائل ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر هنا نفس الصيغة
بل الطلب الالزامي كما هو معناه اللغوي والعرفي على ما مر وعلى تقدير التنزل فلا اقل من احتمال ذلك وهو
كاف في نقض الاستدلال اللهم الا ان يتمسك في دفعه بان مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن
العالي يسمى في العرف واللغة امرا واثبات هذا القدر لا يتوقف على اثبات كون الامر وصيغته للوجوب وايضا المخالفة
انما تتعدى بنفسها وتعديتها بعن يقتضي تضمينها معنى الاعراض والمنع عن المخالفة على وجه الاعراض والسفه وعدم
المبالاة فلا يقتضي المنع عن المخالفة بدون ذلك وقد يقال في دفعه من ان اخذ الاعراض واعتباره انما هو لمجرد
المحافظة على القاعدة النحوية وانه لا يلزم من ذلك اعتباره في المعنى المراد حتى يرتبط الاعراض عنه نعم لا يبعد ان يقال
تعديه المخالفة بعن انما يقتضي تضمنها الاعراض بالمعنى الاعم اعني صرف النفس عن الامتثال فيتم المقصود اذ كل مخالفة
تتضمن الاعراض بهذا المعنى ثم لا نسلم ان الفتنة والعذاب لا يترتبان على ترك المندوب لجواز ان يكون ترك المندوب
مكروها ويترتب عليه فتنة او عذاب دنيوي فيكون الامر بالحذر امرا ندبيا فان قيل ظاهر العذاب في مثل المقام
هو العذاب في الاخرة ولو سلم فوصفه بالاليم يخصه بذلك فيثبت به ان الامر للوجوب قلنا سلمنا لكن مخالف
الامر لم يوعد باصابة العذاب فقط بل باحد الامرين منه ومن اصابة الفتنة وهي مما يجوز ان يترتب على فعل
المكروه لا سيما اذا اريد بها الابتلاء ببعض التكاليف الشاقة ثم ان من عذاب الاخرة والامها ما يترتب
على بعض المكروهات بل المباحات ايضا كطول الحساب المترتب على جمع الحلال فلا يقتضي ترتبه على مخالفة الامر
تمحضه للوجوب وايضا لا نسلم ان المقتضي للعذاب اذا لم يكن متحققا لم يحسن الامر بالحذر للقطع بحسن الامر به
عند احتمال المقتضي ايضا وهذا كما ترى انما يرد على بيان الدليل لا عليه لان ظاهر الاية تعليل الامر بالحذر باصابة
الفتنة والعذاب لا باحتمال اصابتهما اذ التقدير كراهة ان تصيبهم وايضا لا تقتضي الاية ان يكون الامر حقيقة

في الوجوب

في الوجوب لا لغة ولا شرعا غاية الامر ان تكون قرينة عامة على ان المراد به الوجوب في الشرع واين احدهما من
الاخر الخامس قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه ذم على مخالفتهم الامر بالركوع وهو اية الوجوب
لا يقال لا نسلم ان الاية ذم لجواز ان يكون لوما وهو يقع على ترك المندوب ولو سلم فلا نسلم ان الذم على ترك
المامور به بل على تكذيب الرسل وعدم الاعتقاد بقولهم بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين ولو سلم فلعل
الصيغة عند الخطاب كانت مقرونة بما يفيد الوجوب ولا نزاع على تقديره لانا نقول المفهوم من مساق الاية انها
ذم وانه على مجرد مخالفة الامر بالركوع فلا يصغى الى الاحتمالات المذكورة السادس ان تارك المامور به عاصي
وكل عاص متوعد بالعذاب اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله جل شانه حكاية عن موسى افعصيت
امري والمراد بالامر قوله لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح كما يدل عليه الاية السابقة واما الكبرى فلقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها الاية فان من من ادوات العموم فيتناول كل عاص ويرد على
الصغرى ان الاية الاولى انما يقتضي كون مخالفة الامر عصيانا لا مخالف الصيغة وقد حققنا المغايرة بينهما لغة وعرفا
الا ان يتمسك بان الامر يطلق على مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي لغة وعرفا فيتم به الاحتجاج
والاية الثانية انما تفيد الذم وترتب العصيان على مخالفة الصيغة المذكورة واطلاق الامر على مدلولها وذلك لا
يقتضي الا مجرد كونها مستعملة في الايجاب ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ويجري فيه بعض ما مر من المناقشات
وعلى الكبرى ان الايعاد بالخلود في النار يوجب تخصيص العصيان بالكفر وشبهه لان فاعل غيره لا يخلد فيه ومعه
لا يثبت المطلوب والجواب عن الكل بعد المساعدة على ما فيها من المقدمات انها لا تقتضي ان تكون الصيغة موضوعة
للايجاب من حيث الخصوصية نعم يقتضي ظهورها فيه عند الاطلاق وهو كذلك كما مر احتج من قال بانه حقيقة في
الندب بقوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم حيث رد الامر الى مشيتنا وهو معنى الندب وبان اهل اللغة
قالوا لا فارق بين الامر والسؤال الا الرتبة والسؤال لا يدل الا على الندب فيلزم ان لا يدل الامر الا عليه لئلا يبطل
حصر الفرق واجيب عن الاول بالمنع من رده الى مشيتنا بل الى استطاعتنا فيفيد الوجوب وفيه نظر لان
الرد الى الاستطاعة لا دلالة له على كون الامر للوجوب الا اذا ثبت ان قوله فاتوا للوجوب وهو يفضي الى
الدور بل الصواب ان يقال فلا يفيد الندب اولا ولو سلم ان الاستطاعة حقيقة في المشتبه ايضا فكلمة

ما في الرواية اما ان تكون وقتية او موصولة او موصوفة وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يراد بها الفرد
او الجزء وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة القدرة او المشيئة فالاحتمالات عشرة واذا
كان صدر الرواية كما سنذكره في مبحث التكرار لا يلائم البعض فالاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول
والاخير من الاحتمالات الاخيرة وهو معارض بغيره سلمنا لكن غاية ما تقتضيه الرواية كون الامر للندب وهو غير الصيغة
سلمنا لكنه انما يقتضي كونه امرا صح للندب ولا يقتضي كونه حقيقة فيه حتى يثبت به المدعى مع ان سند الرواية غير معتبر فلا
يصح الاعتماد عليه وعن الثاني بان من قال بان الامر يدل على الايجاب قال بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده
موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك لكن الايجاب في الثاني لا يستلزم الوجوب لانه انما يثبت بالشرع ولهذا لا يلزم
المسؤول القبول واعترض عليه اولا بان الايجاب والوجوب متلازمان فدلالة السؤال على الايجاب يستلزم دلالته
على الوجوب وعدم دلالته على الوجوب يستلزم عدم دلالته على الايجاب ففي اثبات احدهما ونفي الاخر تنافيا وثانيا بان
المقصود دلالة الصيغة على الوجوب لغة فدعوى عدم ثبوته بغير الشرع مما لا وجه له والجواب اما عن الاول فبان مراد
المجيب بالايجاب طلب الفعل مع المنع من الترك بقرينة تفسيره بعد ذلك به وبالوجوب كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب
وتاركه العقاب بقرينة تخصيص ثبوته بالشرع والملازمة بين الايجاب والوجوب بهذين التفسيرين واما الملازمة
بين الايجاب بمعنى طلب الفعل مع المنع من الترك وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب الحصول ممنوع الترك وكذلك
الحال بين الايجاب بمعنى جعل الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث
يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب واما عن الثاني فبان المقصود بيان ان الامر للوجوب شرعا فالمجيب وضعه لغة فان
الامر اذا كان موضوعا لغة لطلب الفعل مع المنع من الترك فاذا صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل لترتب الذم والعقاب
على مخالفة منع الشارع نعم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب بالشرع لا وجه له ولعله مبني على مقالة الاشاعرة وقد
اجاب عنه في المعالم بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل اللغة بل صرح بعضهم بخلافه ولا يخفى ما فيه اذ التزام
تعدد وضع الامر بالنسبة الى العالي وغيره مما يأبى عنه الذوق السليم هذا والظاهر ان اهل اللغة ارادوا بالامر والسؤال
لفظهما لا صيغتهما اصل ونظائره صادرة من العالي وغيره اذ ليس شأن اللغوي الا بيان المرادفة ويكون الناقل
عنهم تعلق بمجمل البحث احتج السيد على اشتراكها لغة بين الوجوب والندب باستعمالها في كل منهما والاصل في الاستعمال

الحقيقة

جميعا ومع ذلك فقد امره بالايمان فيكون الامر غير الارادة والجواب ان الارادة على قسمين ارادة تكوينية
وارادة تكليفية وما يمتنع تخلفه عن مقتضاه انما هو ارادته تعالى بالمعنى الاول وهو المراد بالمشيئة في الآية دون
الثاني وتحقيق ذلك ان الارادة التكوينية راجعة الى ايجاد الشيء او ايجاد اسبابه الموجبة له ولو بواسطة
اختيار العبد وارادته تعالى بهذا المعنى مما يمتنع تخلفه عن مراده ولو بواسطة اختيار العبد والارادة التكليفية
راجعة الى الرضى بالفعل ومحبوبيته كما اشار اليه تعالى بقوله وان تشكروا يرضه لكم وارادته تعالى بهذا المعنى
يجوز تخلفها عن المراد وسيأتي ما يتضح به ذلك في مبحث القبح والحسن ان شاء الله تعالى والعجب ان من خالفهم في اثبات
الملازمة وافقهم في نفي الاتحاد على الاحتجاج بالحجة الاولى وهي كما ترى لو تمت لدلت على نفي الملازمة ايضا ثم
ان الاشاعرة نفوا كون مدلول الامر نفس الارادة ولم يعنوا به معنى فاورد عليهم بلزوم وضع اللفظ بازاء المجمل
وربما فسره بعض من وافقهم بانه نوع من الميل وهو غير واضح ثم اعلم ان الفرق بين الوجوب والايجاب واللزوم
والالزام اعتباري فان الصادر من الآمر امر واحد له نسبة اليه باعتبار صدوره عنه كان ايجابا والزاما وان
قيس الى الفعل باعتبار قيامه به كان وجوبا ولزوما فهما متحدان ذاتا متغايران اعتبارا وليس في قولك اوجبته
فوجب دلالة على المغايرة الذاتية لجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر وهو حينئذ من ترتب احد الاعتبارين
على الاخر ولا ينافي ذلك كون الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وكون المقولات متباينة
لانا لا نريد اتحاد الفعل مع الانفعال كيف والاول قائم بالفاعل اعني الموجب والثاني قائم بالفعل اعني الواجب
وتغاير الموصوفين قاض بتغاير الوصفين وانما نريد اتحاد المورد اعني ما ينتزع منه الاعتباران مقيسا الى غيره
وكذلك الحال في الايجاد والوجود والتأثير والتأثر ولهذا قد يعدم الاعتبار الاول ويبقى الاعتبار الثاني كما في كثير
من التأثيرات الاعدادية الثاني صيغة الامر كاشفة عن مدلولها باعتبار دلالتها عليه على حد كشف سائر الحكايات
عن معانيها ومصححة لتحققه في الخارج باعتبار دلالتها عليه نظرا الى امتناع التكليف بدون الاعلام والافهام وهما
متغايران بحسب الزمان واما بحسب الرتبة فالدلالة تتوقف على المدلول وهو ظاهر ولا يتوقف المدلول عليها بل
يستلزمها بمعنى انه لا يصح وقوعه في الخارج بدونها فيندفع الدور والتحقيق في دفعه ان يقال مدلول الامر ارادة او الزام
متعلق بتعلقه بالمكلف على علمه به ضرورة ان العلم من شرائط التكليف فتحصل العلم ولو بعد حضور من حال الخطاب

تعلق الالزام به على حد سائر الشرائط التي تعتبر فيه فالدلالة موقوفة على وجود المدلول في وجوده لا يتوقف على وجود
الدلالة وانما يتوقف فعليته في حق المكلف على العلم بها هذا ومما قررنا يظهر ان الصيغة كما تكشف عن مدلول الامر
وتحققه كذلك يجوز ان يكشف عنه غيرها كالاجماع والعقل والمنكر للامر للتاكيد لا يصيره مجازا كما سبق الى بعض
الاوهام حيث زعم انه موضوع لانشاء الطلب وايقاعه فحيث تاتي للتاكيد لا يكون المقصود به ذلك والا كان تحصيله
للحاصل فيكون مجازا لوقوعه مستعملا في غير ما وضع له ووجه دفعه ان الامر موضوع بازاء المعنى الذي انشاء المتكلم في
نفسه من ارادة الفعل والالزام به كما يرشد اليه التبادر واقتضائه وقوع الطلب بجميع توابعه المترتبة عليه عند عدم
سبق علم المكلف به وليس الموضع بازائه الثالث الامر بالفعل مطلقا هل يقتضي مطلوبيته مطلقا او بقصد الامتثال وجهان
بل قولان اقربهما الاول ويدل عليه بعد مساعدة اطلاق اللفظ عليه القطع بان العبد المامور بشراء اللحم مطلقا مثلا اذا
اتى به لا للامر المولى لم يعد عاصيا لمخالفة الامر ولا يجب عليه الاتيان به ثانيا للامر بل كان ممتثلا به بنفس الواجب ومعنى
المطلوب بشهادة العقل والعرف نعم لا يترتب على فعله مدح ولا ثواب نظرا الى عدم قصده الامتثال به ولا ملازمة بين فعل
الواجب وبين ترتب ذلك عليه وهذا واضح ويعرف بمقايسة الحال في النهي فان المطلوب في النواهي المطلقة نفس الترك
وان تجرد عن قصد الامتثال ويتوقف ترتب المدح والثواب عليه على قصده به هذا كله في الامر الايجابي واما الامر الندبي
فان دل دليل على ترتب الثواب على مورده مطلقا كما دل عليه في بعض الواجبات كالايمان والتوبة او على كراهة تركه من
حيث ايجابه لمنقصة دينية او دنيوية موجبة لمنقصة دينية ونحوهما لم يلزم ان يعتبر في استحبابه وقوعه بنية القربة
والا دل الظاهر ايضا عليه ولا لزوم فيه ذلك لانتفاء رجحانه على تقدير عدم القربة والفرق بينه وبين الواجب ان الواجب
يترتب على تركه استحقاق العقوبة الموجب لمرجوحيته المستلزمة لرجحان الفعل مطلقا قضاء لحق المقابلة بخلاف المندوب
الذي لا ثواب في فعله بدون القربة ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان في فعله بدون القربة اصلا فيتعين ان يكون استحبابه
مقصورا على تقدير قصد القربة به لرجحانه باعتبار ترتب الثواب عليه ومما حققنا يتبين ان ترك المندوب لا
يستلزم الكراهة ولا استلزام المرجوحية لقضاء المقابلة به هذا ويمكن ان يوجه الوجه الثاني بان الامر اما ان يقصد
الزام المامور بالفعل له او لا له اذ لا مخرج عنهما والثاني باطل ضرورة ان قول القائل افعل لا لي قبيح عرفا وعقلا بل ربما
يعد من قبيل الالزام بالمحال فيتعين ارادة الاول وهو المطلوب وح فلا بد من ارتكاب التاويل فيما لا يعتبر في براءة

عقاب ٢

الذمة

الحقيقة وعلى كونه حقيقة في الوجوب فقط في عرف الشرع حمل الصحابة والتابعين اوامر الكتاب والسنة عليه من غير
نكير فيهم ثم ادعى اجماع الامامية على ذلك وجعل نزاعهم في المقام في تعيين المعنى اللغوي فقط والجواب اما
عن الاول فبما حققناه سابقا من ان المجاز اولى من الاشتراك على انا قد بينا في المقام ما يوجب الخروج عن
الاصل المذكور على تقدير صحته واما عن الثاني فبان حملهم اياها على الوجوب لا يقتضي ان تكون موضوعة للوجوب
بخصوصه على ما عرفت تذنيب استشكل بعض متاخري اصحابنا في الحكم بوجوب شيء بمجرد ورود الامر به في اخبارنا
المروية عن الائمة ع نظرا الى شيوع استعماله في عرفهم في الندب حتى صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة وهذا الاشكال ضعيف لان المجاز لا يكافؤ الحقيقة بمجرد الاشتهار لا سيما اذا كان الاشتهار
بالقرينة فان الوضع يرجح الحقيقة والقرينة توهن اثر الشهرة وشهرة استعمال الامر في الندب في الاخبار المانع
على تقدير ثبوتها مما لا جدوى فيه ما لم يثبت الاشتهار بحسب الواقع وهو غير واضح لجواز عدم نقل جميع الاوامر
الايجابية الينا بل الاهتمام بشان الواجبات يقتضي تكرار الامر في شانها اضعاف ما ورد في المندوبات
سلمنا لكن استعمال الامر في الندب بدون قرينة مصحوبة غير ثابت ولو ثبت فنادر جدا وعدم النقل في بعض
الموارد لا يقتضي العدم لجواز الاستغناء عنها بضرورة او اجماع او نحوهما ومما يدل على ان الشهرة المذكورة
ليست بحيث توجب التوقف في دلالة الامر على الوجوب انا لم نقف في اصحاب الحديث والفقهاء على من يستشكل
في دلالة الامر على الوجوب مع كونهم من اهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعماله في الندب وقد سمعت الاجماع
الذي حكيناه عن السيد ع على انا نقول ان كانت الشهرة المذكورة عند هذا القائل بحيث يصلح لان تكون قرينة
صارفة للامر عن الايجاب الى الندب تعين عليه ان يلتزم بحمله على الندب والا وجب الحكم بمساواة احتماله لاحتمال
الايجاب ولا تعين عليه حمله على الايجاب لان اللفظ لا يعدل عن معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة معينة لارادة معناه
المجازي ومجرد احتماله غير كاف وما لم يثبت والتحقيق ان القرينة قد توجب التردد وعدم الوثوق بالحقيقة
فالوجه المنع من حصول الاشتهار المؤدي الى ذلك كما تقدم ومما يؤكد ما ذكرناه من عدم قدح الشهرة
المذكورة في ظهور الامر في الوجوب ان التخصيص قد بلغ في الاشتهار الى حيث قيل فيه ما من عام الا وقد خص
ومع ذلك لا يتوقف القائل المذكور ولا غيره من المحققين في دلالته على العموم عند عدم المخصص فاتضح ان

بمجرد الاستعمال لا ينهض قرينة على المجاز ولا موجب لمكافاته مع الحقيقة ما لم يكن بحيث يساعد عليه طباع اهل
الاستعمال ومما قررناه يظهر ضعف الاشكال على الوجه الذي قررنا في الامر ايضا تنبيهات الاول معنى الامر
نوع من الطلب والالزام يوقعه الامر والطلب عند التحقيق نفس ارادة الفعل من الغير والالزام نوع منه هذا هو
المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى انه يغاير الارادة وقد يفارقها وربما يساعدهم بعض المتاخرين
على الاول وطائفة على الثاني لنا ان الضرورة قاضية بعدم الفرق في تحصيل المعنى بين قولنا اريد منك كذا وبين قولنا
اطلب منك كذا وافعل كذا والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت اليه وانما قلنا في تحصيل المعنى لانا نريد والطلب دال
على مفهوم الارادة الكلية الملحوظة على الاستقلال وصيغة افعل انما تدل على ذلك باعتبار كونها آلة لملاحظة حال المادة
كما هو الشان في دلالة الافعال على ما عدا معانيها الحدثية كالزمان والنسبة لكن ذلك لا يوجب الفرق في تحصيل
المعنى احتج الاشاعرة بان الامر قد يريد اظهار عذره في عدم طاعة المامور فيامره ولا يريد وقوعه منه لمنافاته
لغرضه وبصحة قولنا اريد منك الفعل ولا امرك به وبانه تعالى امر الكافر بالايمان فلم يرد منه للقطع في حقه
والجواب عن الاول ان الامر هناك ليس امرا حقيقيا بل امر صوري والاختبار المقصود يتحقق به ايضا حيث ان
المامور لا علم له بحقيقة الامر فلهذا يرى ان الامر يجازف على عدم اطلاع المامور على حقيقة الحال لئلا ينتفي غرضه
وكما يصح ان يقال له افعل كذلك يصح ان يقول اريد والطلب منك من غير فرق وهذا هو التحقيق ان الامر هناك امر حقيقي
واطلاع المامور على غرض الامر لا ان لم وجهه ان مدلول الامر ارادة ابقائه اي ارادة ينشأها الامر ويحدثها
ومرجعها الى ارادة وقوع الفعل من المكلف وهي تغاير ارادة وقوعه منه ولهذا قد لا تطرف متعلق في الاول
بالارادة وفي الثاني بالوقوع وجواز انفكاك احديهما عن الاخرى واختلاف مصالحهما امر معلوم بالوجدان
فانا كثيرا ما نريد صدور الفعل من شخص ولا نريده وكذا الحال في العكس فليتامل فان فيه نوع غموض وخفاء
وعن الثاني بان اثبات الارادة دليل على ان المراد بنفي الامر نفي الالزام كما هو الظاهر منه او مبني على ما حققناه انفا في
الثالث ان الممتنع باختيار المكلف مما يصح ارادته من التكليف به مع بقاء اختياره فيه كالواجب بالاختيار
وانما المستحيل ارادة ما امتنع او وجب بغيره او ما خرج عن الاختيار ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر وهو انه تعالى لم يرد
ايمان الكافر والا لامن لامتناع تخلف ارادته عن مقتضاها قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم

الاصح

جميعا

الدهشة منه الى قصد الامتثال بجعل الوامرية على تقدير عدمه من باب الاسقاط وجوابه ان المطلوب في الامر المطلق
حصول الفعل مجردا عن القيد اي من غير اعتبار شيء منهما وعدم كونه مجردا عنهما في الواقع لا يستلزم ان يكون معتبرا
في تعلق الطلب بالفعل وقبح التكليف به مقيدا على تقدير تسليمه لا يوجب قبحه مطلقا فان قبح التكليف في الفرض المذكور
انما هو من حيث كون التكليف مقيدا لا من حيث كون الفعل مقيدا اذ لا استحالة في اتيان الفعل لا بقصد الامتثال
وانما يستحيل تخصيص التكليف به ان تم وهل هما يناظر المقام في عدم جواز التكليف به مقيدا وجواز مطلقا الواجب الذي
يمكن التوصل اليه بمقدمة جائزة ومقدمة محرمة فان التكليف به مطلقا جائز ومقيدا بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة
قبيح هذا مع ان دعوى عدم جواز امر الامر بالاتيان لغيره في محل المنع كما يدل عليه وجوب الامر بالعبادات الواجبة
والحث عليها ووجه ان المامور ممكن من احداث الدواعي الالهية في نفسه فيصح ان يامر بتحصيلها واحتج العلامة
على القول الثاني بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاستدلال به اما من حيث ان العبادة
لا تتحقق الا بقصد الامتثال او من حيث ان الدين عبارة عن مجموع العقائد والاعمال الشرعية والاخلاص بها لا يتم
الا بقصد الامتثال وبرواية انما الاعمال بالنيات حيث يدل على اعتبار النية في كل عمل وصحة فعل الواجب بنفي معناها
بدراية لا عمل الا بنية وقد يستدل ايضا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول حيث ان الاطاعة لا تتحقق الا عند
قصد الامتثال وبرواية انما لكل امرء ما نوى وهذه الوجوه لو تمت لدلت على اعتبار قصد الامتثال شرعا
فيما تعلق به امر الشارع بالاصالة وبالعرض فيقيد بها الاوامر المطلقة حيث لا دليل على خلافه لكنها موضع
نظر اما الاول فلان الاية انما يقتضي ان يكون السبب الداعي الى الامر حصول التعبد ووقوعه وذلك اعم من حصوله
به اولا كما في الامر بالصلوة او بواسطة كما في الامر بمقدماتها لا فرق بين قولنا ما امروا الا بالعبادة وبين ما
امروا الا للعبادة فان الاول يقتضي حصر المامور به في العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب قصد
التعبد في كل ما امر به الا على تقدير العلم بان الامر من المجرد وقوعه في عبارة ولو مع طلبه خفية وهذا على تقدير
حصوله نادر جدا مع ان الظاهر من سياقها انها في مقام ابراد ورد ردا على الكفار حيث زعموا انهم مامورون
بعبادة غيره تعالى فالتقدير وما امروا بالعبادة الا لعبادته تعالى ثم اكد ذلك بذكر الاخلاص في الدين وهو ايد
ان المراد به وبعيد فلا يكون فيها شهادة على المدعى المتمم من كون المطلوب في الاوامر المطلقة عبادة وحمل الدين

على ما بيناه ولعل الاعمال نعيد بعد دعوى الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة واطلاقه عليها في بعض الموارد على تقدير ثبوته
لا يصلح قرينة على ارادتها منه حيث لم يثبت فلا نمسك بان الظاهر من القصر ان يكون حقيقيا فلا يعدل عنه
الى الاضافي من غير دليل التوجه عليه المنع لم التخصيص على تقدير اذ كثير من الواجبات مما لا يعتبر فيها قصد القربة
اتفاقا ورجحان التخصيص على غيره من انواع الخروج عن الظاهر على اطلاقه ممنوع لا سيما بعد مساعدة السياق على ما ذكرناه
من الحمل على القصر الافرادي ومع التنزل فلا اقل من تساويه للاحتمالين فيسقط الاستدلال واما الثاني فلان
المتبادر من الاعمال في الرواية انما هو العبادات ولو سلم فسلامة سندها غير معلومة ولا جابر لها في غير ما ذكر
فيتعين الاقتصار عليه على انا نقول انما تدل الرواية على ان العمل لا يكون عملا الا بنية ويدل على عدم الاعتداد بعمل الغافل
والساهي والمكره من العقود والايقاعات وشبهها ولا دلالة فيها على انه لا يكون عملا الا بنية التقرب لا شاهد
فيها على هذا التقييد فلا يكون لها دلالة على المتنازع فيه فان قلت لا يسقط التكليف بالمامور به الا بموافقة امره وهي
عمل فلا يكون الا بنية قلت العمل انما هو نفس الفعل واما موافقته للامر فهي من لوازمه على تقدير اطلاق الامر وليست
بعمل واما عن الثالث فبان الامر بالاطاعة مطلق ولا يتناول كل امر والقطع بعدم ارادة ايجاد الاطاعة في الجملة ولو في
ضمن امر لا يقتضي القطع بارادة ايجادها في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع واما عن الرابع فلما مر في الوجه الثاني
فان الروايتين متقاربتان في المعنى **فصل** اختلف القائلون بان الامر للوجوب فيما اذا ورد عقيب الحظر فالاكثر
على انه للاباحة وقيل بل للوجوب ومنهم من فصل بين ما اذا كان الامر معلقا به وان علة عروض النهي وبين غيره فاختار
الاول في الاول والثاني في الثاني ثم الظاهر من الحظر في كلامهم هو النهي التحريمي وحمله على ما يتناول النهي التنزيهي والغيري
بعيد لا سيما الاول نعم لا يبعد الحاقهما به لا سيما الثاني وفي حكم سبق الحظر كون المقام مظنة له او سبق ظن المخاطب
او وهمه به ولا يبعد في كل ذلك من اعتبار كون مساق الامر لبيان رفع النهي او لتأكيد ما دل عليه بحيث يستفاد ذلك
منه ولو ظهورا بالفحوى وينبغي حمل كلماتهم عليه ثم يرجع النزاع الى ان سبق الحظر او توهمه هل يصلح قرينة لارادة
الاباحة به اولا والتحقيق عندي ان حكم الشيء قبل الحظر ان كان وجوبا او ندبا كان الامر الوارد بعد ظاهرا فيه
فيدل على عود الحكم السابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحة كما ذهب اليه الاكثرون ومع هذا فلا
حاجة لنا الى تخصيص الدعوى بغير الامر بالعبادة وبلزم القائلين بالاباحة مطلقا ذلك لان اباحة العبادة

غير معقولة

غير معقولة لنا على ما ذكرناه في المقامين مساعدة العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرجوع الى ما يتفق من
موارده في العرف وستأتي التنبيه على بعض امثلته مع ان ذلك هو الغالب في الاوامر الشرعية الواردة عقيب
الحظر كما يشهد به التتبع والاختبار فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه من
موارد القسم الاول قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وامر الحائض بالصلاة والصوم بعد
ما نهي عنهما ومن القسم الثاني قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فا
توهن وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها الى غير ذلك فتعين حمل مواضع الشك
من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه لالحاقها بالاعم الاغلب مع مساعدة الاصل في صورة ارادة الاباحة
بل الندب ايضا عليه حجة القول بالاباحة ظهور تبادرها من الامر عند ملاحظة سبق الحظر عليه وغلبة استعماله فيها
في محاورات الشرع فيلحق به مواضع الشك واورد عليه المحقق بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وبامر الحائض بالصوم والصلاة وجوبا بعد ما نهيت عنهما واجيب بانه نادر فلا يقدح في ظهور الاباحة وغلبتها
وضعفه ظاهر مما قدمناه واحتج بعضهم بان ضدية الاباحة للحرمة توجب تبادرها من الامر المسبوق بالحظر وليس
بشيء لان الاحكام الخمسة كلها متشاركة في الضدية احتج القائلون بالوجوب مطلقا بالحجة التي ذكرها المصنف للامر
بالوجوب فلو كان وقوعه عقيب الحظر منافيا لذلك لما جاز والجواب ان المقصود ظهور الامر في غير الوجوب
بالنسبة الى موارده بالنظر الى القرينة الظاهرية وذلك لا ينافي جواز التصريح بالخلاف ثانيا بان قول المولى
لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ظاهر في الوجوب مع سبق الحظر من الخروج عليه والجواب ان الحظر عن الخروج ان
كان بعد الامر بالذهاب الى المكتب فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدونه فلا خفاء في ان المتبادر يكون
سبق الحظر في نفسه قرينة صالحة لصرف الامر عن الوجوب وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لخلافه فان
القرائن الخفية قد تعارض فهم الوجوب هنا على تقدير تسليمه مستند الى ما سبق العلم به او ما هو ظاهر الحال
من كون الخروج اليه مطلوبا عنده سيما مع منع نظرا الى ان العادة جارية بالاهتمام بشانه ونحو ذلك
ونظيره اوامر الحائك ومن يقرب اليه في الصناعة لمن يعمل بين يديه حيث يامره بالذهاب تارة وبالمجيء اخرى
بعد ما نهاه عنهما ويامره بالارسال تارة وبالامساك اخرى بعد ما ينهى عنهما فان السر في فهم الايجاب من تلك

الاوامر مع سبق الحظر عليها سبق الامر عليه ضمنا فالى كون المقام مقتضيا لطلب التشاغل بالفعل ونواهيها انما يكون
على وفق المزبورة والحاصل هنا واجاب بعض المعاصرين عن الامر بالخروج بانه خارج عن محل البحث لان الكلام فيما اذا
اتحد مورد الامر والنهي اطلاقا وتقييدا والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد منه بالذهاب
الى المكتب فلا دلالة فيه على الوجوب لا ينافي المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعفه ظاهر لان النهي عن المطلق يقتضي
النهي عن المقيد فيكون الامر به عقيب الحظر عنه على ان اشتراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والتقييد يوجب
خروج اكثر امثلة الباب لو كلها منه كما لا يخفى وان اراد ان النهي في المثال المذكور متعلق بالجزء اعني الخروج
والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكتب فيندفع بقضية العرف فيرجح جانب الحقيقة فضعفه
ظاهر لان متفاهم اهل العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الا ترى ان المولى اذا قال لعبده لا تاخذ هذه الخمسة
ثم قال له خذ العشرة مشيرا اليها والى خمسة اخرى فانه لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من نحو خذ الخمسة وكذا
اذا قال سائل هل يجوز بيع احد النقدين بالاخر فقيل له بع احدهما بالاخر واقبض في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا
الا اباحة البيع على الوجه المذكور وعلى قياس الحال في نظائره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يختص بالامر بالشيء بعد
الحظر عنه بل نهيا وللامر الوارد في سياق الامر المذكور ايضا نعم يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور
ثم اعلم ان القوم حرروا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب ولا يختص به بل يجري على سائر الاقوال في الامر
مما عدا القول بالاباحة ايضا لوجه ظاهر

فصل

الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار وفاقا لجماعة
من المحققين وقال قوم بانها تفيد التكرار ان امكن ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا وقال اخرون
بانها تفيد المرة وقيل باشتراكها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف في الاشتراك وعدمه
وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار وانما حررنا النزاع في الهيئة لنص جماعة عليه ولان الاكثر حرروا
النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة فيها ولا دلالة لها في ان المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا
تدل الا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه وخص نزاعهم في ان اسم الجنس هل يدل على الجنس من
حيث هو او على الفرد المنتشر بغير المصدر وهو مما يدفعك او يدل عليه عدم احتجاج القائل بالمرة هنا بدلالة
المادة عليها ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد او المراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار

الدفعات

الدفعات وجهان اشهرهما الاول ومنها بعض المعاصرين ولم نقف له على ما حدده والتحقيق عندي هو الثاني
لمساعدة ظاهر اللفظين عليه فان الاتي لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين او مكررا بل مرة واحدة
على ان القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع الامكان على تقدير ان يكون الامر للوجوب ولا قائل ظاهرا بوجوب الاتيان
بما زاد على الفرد الواحد دفعة اذا امكن هذا وفي كلامهم تلويحات اليه كقول القائل بالتكرار هو التكرار مدة العمر ان
امكن وقول البعض حكاية عنهم ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا الى غير ذلك مع انهم لو ارادوا بالمرة الفرد لكان
الانسب بل اللازم ان يجعل هذا المبحث تتمة للمبحث الاتي من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد فيقال بعد
ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضي شيئا منهما ولم
يحتج الى افراد كل منهما بالبحث كما فعلوه واما على ما اخترناه فلا علاقة بين المسئلتين فان للقائل بان الامر يتعلق با
لطبيعة ان يقول بانه للمرة او التكرار بمعنى انه يقتضي وجوب ايجادها مرة واحدة او مرارا بالمعنى الذي سبق
وان لا يقول بذلك وكذا القائل بانه يتعلق بالفرد دون الطبيعة اذ ليس المراد به الفرد الواحد بل ماهية الفرد
بهذا يندفع ما اورده المحشي الشيرازي على الحاجبي حيث نفى دلالة الامر على المرة والتكرار مع قوله بان الامر يتعلق
بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئي هو الماهية المعينة بوحدة ما ثم ما اجاب عنه بقوله
الا ان يقال مرادهم من المرة ان لا يكون متكررا بالوجود وبان ذلك مما لا اشعار به في كلامهم كما ستقف عليه
بل اقول على تقدير تفسير المرة بالفرد لا منافاة بين قولي الحاجبي ايضا لان المراد بالمرة انما هو الفرد الواحد
كما ان المراد بها على التقدير الاخر الدفعة الواحدة فقوله بتعلق الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضي القول بتعلقه
بفرد واحد حتى يلتجئ في المقام الى التزام القول بالمرة بل له ان يقول بها وبالتكرار وان لا يقول بشيء منهما
بان يجعله لطلب الفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو ظاهر مذهبه اذا عرفت هذا فلنا على القول المختار
وجوه الاول التبادر فان المفهوم من الصيغة عند الاطلاق ليس الا طلب ايجاد الفعل وظني ان المرة والتكرار خارجان
عنه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة بضميمة اصالة عدم النقل ولا ينافي ذلك عدم انفكاك المطلق
عن احدهما والتعاول على التخيير والبدلية بناء على ما حققنا من ان المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او الماهية
الخارجية لان مجرد عدم انفكاك شيء عن شيء لا يوجب اخذه في وضع اللفظ بازائه الثاني ان الامر قد يقيد

بالمرة كما يقال افعل مرة وقد يقيد بالتكرار كما يقال افعل مرارا والمقيد بالقيود المتقابلة لا دلالة له على
خصوص احدها وهذا القدر من البيان ضعيف لجواز ان يكون القيد على احد المقيدين تاكيدا وتوضيحا
وعلى الاخر بيانا للارادة خلاف الظاهر ولو اعتبر مع ذلك تساوي نسبته الى كل من القيدين بشهادة العرف تم
واستقام وقد يتمسك على نفي الاول باولوية التاسيس على التاكيد وللثاني باصالة عدم مخالفة الظاهر وهو
ضعيف لان جواز التعويل على مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت الثالث استعمال صيغة الامر في القدر المشترك
ثابت وفي خصوصية كل من المرة والتكرار غير ثابت واما الثابت اطلاقها على المقيد بهما فيكون بالنسبة الى
القدر المشترك من قبيل متحد المعنى اذ المعنى المشكوك فيه بمنزلة العدم فقضية الاصل ان يكون حقيقة فيه على ما
سبق تحقيقه في متحد المعنى الرابع ما ذكره العلامة من انها تستعمل تارة في المرة واخرى في التكرار فلو كان حقيقة
في احدهما بخصوصه لزم المجاز او فيهما معا كذلك لزم الاشتراك وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون للمعنى المشترك
ليكون الاستعمال فيهما على الحقيقة وهذا الاستدلال عندي غير مستقيم كما مر غير مرة الخامس ما اشار اليه العلامة
ايضا وهو ينهض حجة على نفي التكرار فقط وتقريره لو كان الامر للتكرار لكان كل عبارة ناسخة لما تقدمها و
التالي باطل قطعا بل بالاتفاق بيان الملازمة ان الامر الثاني يوجب رفع التكرار الذي افاده الامر الاول بحسب
ما يختص به من زمن الامتثال به فيكون ناسخا له وهو المراد بالتالي وفيه نظر لان القائل بالتكرار انما يقول
به ان تمكن المكلف منه عقلا او شرعا كما عزاه بعضهم وهو الظاهر من اطلاق الامكان على ما مر في تحرير العنوان وظ
ان الامر الثاني انما يرفع تمكن المكلف في الزمن المتاخر ولا يرفع الحكم فيه اذ لا ثبوت له على تقدير عدم التمكن حجة من قال
بالتكرار وجوه الاول انه لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا واجيب تارة بمنع الملازمة لجواز
ان يكون التكرار ثابتا فيهما بدليل اخر واخرى بالمعارضة بالحج حيث امر به ولا تكرار ويمكن ان يعارض ايضا
بالصلوة بالنسبة الى كل وقت من اوقاتها حيث امر بها فيه ولا تكرار الا انه يمكن دفع المعارضة بنحو ما مر في الوجه
الاول من ان عدم التكرار هناك لعله مستفاد من دليل اخر لانا نقول لا يستقيم الاستدلال حينئذ بمنع ما يوجب
القدح فيه لجواز منع بعض مقدماته فانه يوجب القدح في الاستدلال قطعا الثاني ان النهي يقتضي التكرار والامر
مثله في الدلالة على الطلب فيكون ايضا كذلك واجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة وهو باطل كما مر وثانيا ببيان الفارق

وذلك

في المرة والتكرار

٨٨

وذلك من وجهين الاول ان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وذلك لا يكون الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي
ايجادها وهو يحصل ولو في ضمن المرة ويمكن دفعه بان دلالة النهي على انتفاء الحقيقة في جميع الاوقات ليس من جهة
ان انتفاء الحقيقة لا يكون الا عند انتفائها كذلك لان انتفاء الحقيقة كما يكون عند انتفائها في جميع الاوقات
كذلك يكون عند انتفائها في بعض الاوقات فالفرق ممنوع وهنا كلام ياتي ذكره في مبحث النهي الثاني ان التكرار
في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلاف النهي فان الترك يجامع غيره من الافعال وقد اورد عليه بان القائل بالتكرار
لا يقول به حيث يمنع مما يلزم فعله شرعا او عقلا لانتفاء التمكن الشرعي او العقلي في ذلك وقد اعترضه بعضهم بان هذا
الايراد بما لا مساس له بكلام المجيب اذ ليس فيه ما يقتضي تخصيص دعوى ممانعة التكرار بما يلزم فعله شرعا او عقلا
وانما اراد ان تكرار فعل المامور به ينافي غيره من الافعال بخلاف تكرار ترك المنهي عنه فانه يجتمع مع غيره من
الافعال وجعل هذا فارقا بين الامر والنهي وليس في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك ثم ينبغي تنزيل كلامه على ارادة الغالب
لان تكرار فعل المامور به قد لا ينافي غيره من الافعال كما في الامر بالسكون وتكرار ترك الفعل المنهي عنه قد ينافي
بعض الافعال كما في النهي عن مقدمة الفعل التعبدي ويمكن الجواب ايضا بان النهي لا دلالة له على التكرار بل على الاستمرار
وهو غير التكرار الا ان يقال المراد بالتكرار استمرار الاشتغال بفعل المامور به او يقال اذا دل النهي على الاستمرار
كان القياس ان يدل الامر عليه ايضا فاذا تعذر دلالته عليه ناسب ان يدل على التكرار لان التكرار في الفعل بمنزلة
الاستمرار في الترك لكن الوجه الثاني استحسان في قياس وقد مر انه لا تعويل عليه في مباحث الالفاظ الثالث
ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي دوام الترك فيلزم منه تكرار المامور به والجواب ان النهي عن الضد
انما يكون على حسب ما يقتضيه الامر لانه تابع له فاذا لم يدل الامر على التكرار فمن اين يدل النهي على دوام ترك الضد
اذ الفرع لا يزيد على اصله واعلم انه ينبغي حمل الضد في كلام المستدل على ارادة الترك اذ لو حمل على ارادة الاضداد
الوجودية توقف على القول بالاقتضاء لما يقتضي وجوب التكرار لان اقتضى وجوبه لانه من جملة المقارنات
كما سياتي في دفع شبهة الكعبي احتج من قال بالمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا
وذلك اية كونه حقيقة في المرة والجواب ان ذلك لا يقتضي كونها حقيقة في المرة بخصوصها وانما يقتضي ظهورها فيها
عند الاطلاق ونحن لا نتحاشى عن ذلك ولهذا لو قال ادخلها مرتين او مرارا لم يكن فيه تجوز اصلا ودعوى مغايرة

وضعفه معلوم وصرفه مقيد اللام على العقبها اللاصل مخالفة لما يشهد به الذوق والوجدان هذا والمعروف بينهم في الجواب
انه انما يعد ممتثلا لاتحاد الطبيعة لا الكون الماتي به مرة لان الامر ليس للمرة كما انه ليس للتكرار بل للقدر المشترك ف
يحصل في ضمنها وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا الاتي من ان المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او الماهية الخارجية
فان ذلك يوجب مطلوبية المرة عند عدم مطلوبية التكرار قال العضدي بعد ذكر الجواب المذكور ولولا
ذلك لما امتثل بالتكرار واعترض عليه بعضهم بانه يخجر المنع فان المرة يحصل من ضمن التكرار يعني يجوز ان يمتثل
بالتكرار باعتبار ما يتضمنه من المرة كما انه يمتثل به على القول الاخر باعتبار ما يتضمنه من الطبيعة ثم قال اللهم
الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون في الاتيان بها مرتين او اكثر مخالفة للامر وهذا
الاعتراض بجوابه مع اصل التعليل فاسد اما فساد الاعتراض فلان مقصود العضدي حصول الامتثال بالمرة الثانية
والثالثة مثلا ادعهم على القول بالمرة غير متجه وما زعمه المحشي الشيرازي في دفع ذلك من ان القائل بالمرة يريد
بها الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فيصدق على الماتي به ثانيا فان اراد انه طبيعة معينة بالوحدة المطلقة كما يصدق
عليه انه طبيعة فالفرق بينهما في حصول الامتثال تحكم ضعيف اذ ليس المفهوم من المرة ما ذكره بل الطبيعة المقيدة بمرة
شخصية اي المرة الصادقة على احاد المرات على البدل وما تاوله به تعسف ظاهر واما فساد الجواب فلان القائل
بالمرة لم يدع اعتبارها شيئا وليس في ذلك دلالة على اعتبار النهي عما زاد عنها بل على عدم مطلوبيته الى ان اللهم
الا اذا كان ممن يقول بحجية مفهوم اللقب مطلقا فيلزمه الالتزام بالثاني واما فساد التعليل فسيأتي بيانه احتج
القائل بالاشتراك بوجهين **الاول** وقوع الاستعمال في كل منهما وقضية الاصل ان يكون حقيقة فيهما والجواب
ما مر من ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولو سلم فقد بينا ما يوجب الخروج عنه **الثاني** حسن الاستفهام عن ارادة
المرة والتكرار وذلك اية الاشتراك والجواب المنع من ذلك فان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمال المرجوح ايضا احتج
المتوقف بانه لو ثبت فاما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل وهو اما بالاحاد وهي لا تفيد العلم واما بالتواتر وهو
يمنع وقوع الخلاف وقد مر هذا الاستدلال بجوابه **فصل** الحق ان تعليق الامر على الشرط والصفة بمجرده لا يفيد التكرار
بحسب تكررهما نعم كثيرا ما يستفاد ذلك من امور خارجة كعموم الشرط او تبادر العلية التامة من التعليق بحسب مقتضى المقام
فهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار ما دام الوصف باقيا او بمجرد حصول الشرط وان لم يتكرر لكن كل ذلك

خارج

2 تعليق الامر على الشرط بمجرده لا يفيد التكرار

خارج عن المبحث وخالفنا في ذلك بعض من وافقنا في الاصل المتقدم على نفي التكرار لنا ان المتبادر من التعليق
في المقامين ليس الا تقييد الطلب والتكرار معنى خارج عنه احتجوا بانه قد تكرر الامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وقد دل الاستقراء على
ان منشأ فهم التكرار منها نفس التعليق والجواب انا ان اريد ان الاستقراء دل على ان الدال على التكرار هناك مجرد التعليق
فممنوع وان اريد انه يدل على ان الدال في تلك الايات التعليق في الجملة فبعد تسليمه لا يثبت به المقصود لان التعليق
في مثل تلك الموارد يفيد العلية التامة عرفا وقد يستدل على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية
اتفاقا فيجب ان يتكرر الحكم حيثما يتكرر الوصف لامتناع تخلف المعلول عن العلة والجواب انهم ان ارادوا انه يشعر
بالعلية في الجملة لا انه يشعر بالعلية التامة فمع لا يستحيل الانفكاك سلمنا لكن اطراد هذا الاشعار ممنوع كما
ستقف عليه واعلم ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج بالاستقراء وقرره بما حاصله ان تتبع الموارد المذكورة
وغيرها مما افاد التعليق فيه التكرار بكثرتها وغلبتها يوجب الظن بارادة التكرار من التعليق حيث يشك فيه و[illegible]
باب الغلبة في الموارد التي تستفاد منها العلية لا يوجب ثبوت الحكم في غيرها ولم نقف على هذا التقرير في كلامهم
وكانه سهو في التعبير السابق تذنيب يشتمل على تنبيهين الاول اذا ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير
دلالة على مرة ولا تكرار فاذا اتى المكلف بفعل مامور به واقتصر عليها فلا ريب في صدق الامتثال وخروجه عن عهدة
التكليف بها ولو لم يقتصر عليها بل بنى على الامتثال على الاتيان بما زاد عليها قيل نعم لوجود الطبيعة المامور بها
فيه فان الطبيعة الصرفة لما كانت القدر المشترك بين المرة والتكرار وهو طلب الحقيقة فلا وجه لتحصيل الامتثال
بايهما وقع على ما يشهد به العرف وفيه نظر لانه لا ريب في سبق المرة فلا بد من حصول الامتثال بها لكونها احد
الامرين الذين يحصل الامتثال بايهما وقع فاذا حصل الامتثال بها لم يبق وجه للامتثال بما زاد عليها اذ
الامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الطلب غير معقول لادائه الى تحصيل الحاصل على انا نقول حصول الامتثال
بما زاد على المرة مبني على تعلق الطلب به اما ايجابا او ندبا وهو بكلا قسميه باطل اما بطلان تعلق الطلب به ايجابا
فلانه يستلزم عدم الخروج من عهدة التكليف بالمرة وهو خلاف الفرض لانه راجع الى القول بالتكرار واما
بطلان تعلق الطلب به ندبا فلتوقفه على القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد على معنى واحد وهو مع

منافاة في نفسه لايصال اليه عند عدم القرينة ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم على القول بانه حقيقة فيهما او في
احدهما فقط واما على القول بانه حقيقة في القدر المشترك كما هو المختار امكن اعتبار الايجاب بالنسبة الى المرة الاولى
والاستحباب بالنسبة الى المرات المتاخرة من غير ان يستعمل الامر في شيء منهما كما لو تعلق بواجب ومندوب نعم يرد عليه
المنع من مساعدة العرف على هذا التقدير على هذا النحو عند الاطلاق والتجرد عن القرائن كما هو محل البحث وايضا
ان لم يكن مدلول الامر عند الاطلاق الا الطلب الحقيقي كما تمسكوا به على نفي المرة والتكرار فمن اين يستفاد وجوب
المرة وندبية ما زاد عليها فهل هذا الا تهافت هذا اذا فسرت المرة بالدفعة واما اذا فسرت بالفرد اتجه التفصيل
ح بين الاتيان بما زاد على الواحد دفعة وبين الاتيان به على التعاقب فيرد عليه ما ذكرناه على التقدير الثاني دون
الاول لان الطبيعة المامور بها متحققة في ضمن الجميع كتحققها في ضمن الواحد فلا سبيل الى تعيينه ثم هذا كله مبني على القول
بجواز تعلق الاحكام والمطلوبية بالطبايع من حيث هي كما هو قضية مقالة البعض كالفاضل المعاصر على ما صرح به في غير
المقام فان قلت على هذا القول يكون المطلوب ايضا طبيعة الامتثال لا الفرد الحاصل منه بفعل المرة وان كان الفرد مطلوبا
تبعيا عند اهل هذا القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوب الاصلي وظاهر ان طبيعة الامتثال اذا اخذت من حيث
هي لم يكن لها تعدد في صورة التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر ومرجعه الى الاتيان
بالمامور به على وجهه ودعوى امتناع التكرار فيه راجعة الى دعوى امتناعه في فعل المامور به وهي مصادرة قلت المراد
بالامتثال الخروج عن عهدة التكليف بموافقة الامر ولا ريب في حصوله بالمرة الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية
فان ادلة الامر ولا سبيل الى نقل الكلام الى الخروج من حيث ان المطلوب منه على القول المذكور ايضا طبيعة من حيث هي
فلا تعدد لها وان تعددت افراده لانا نتكلم على وقوع الخروج لا على المطلوب منه هذا واما على ما حققناه من انها
لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها في الخارج فيمكن توجيه ذلك بان الطبيعة انما اخذت بهذا الاعتبار كانت
مرددة بين المرة والتكرار بكل من التفسيرين بحيث لا يمكن اعتبار تجريدها عنهما لحيث لا دليل على تعيين احدهما
تعين التخيير بينهما دفعا للترجيح بلا مرجح الا ان مرجع التخيير على تقدير تفسيرهما بالفرد والافراد الى وجوب الخصوصيات
لا على وجه التعيين وعلى تقدير تفسيرهما بالدفعة والدفعات الى وجوب ملزومهما لا على وجه التعيين هذا اذا استلزمت
الدفعة للفرد والا فرجع الى عدم تعيين شيء منها فيتخير المامور بينهما فيندفع الاشكالات المتقدمة اما الاول

فلان

٤ تعلق الامر على الشرط وعن الامر بعد التكرار

٩٥

فلان الامتثال بالجميع انما يقع ح انا لم يتعقب التكرار به معه ويجعل مطلوبية كل واحد على الاستقلال لان الامتثال
به لا بالمرة كما سياتي نظيره في التخيير بين الاقل والاكثر واما الثاني فلانا نختار ان الامر يتعلق به ايجابا ان كان
للايجاب ولا يلزم منه القول بالتكرار لان القائل بالتكرار يريد به تعيين التكرار ويجعل مطلوبية كل واحد
على الاستقلال ونحن انما نقول به على وجه التخيير فيكون مطلوبية كل واحد في صورة التكرار على وجه التعيين
واما الثالث فلان الدلالة المذكورة غير ناشئة عن نفس الصيغة بل عن اعتبار خارج فلا ينافي ما ذكرنا من ان
مدلول الصيغة ليس الا الطلب الحقيقي والتحقيق ان اطلاق الامر لا يقتضي الا مطلوبية فرد واحد لان تعلق الطلب بالطبيعة
باعتبار الخارج على تحقيقنا الاتي يرجع الى تعلقه بها باعتبار كونها فردا ولا ريب ان اقل المراتب اعتبارها
في فرد واحد لا على التعيين دفعا للترجيح بلا مرجح فيبقى الزائد مشكوكا فيه فيقتضي اصالة الحكم بالاصل مع ان اعتبار
التخيير بين الفرد وما زاد والمرة والتكرار انما يستقيم اذا اعتبر الفرد والمرة بشرط لا كما مر وليس في اطلاق الامر
اشعار به نعم لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تفد وجوب ما زاد على المرة بحسب الوضع لكن يمكن ادعاء قيام الحجة
على وجوب التكرار ومطلوبيتها وتقريب الحجة من وجهين الاول ان الطبيعة المامور بها امر وجداني وقد اتصفت
بصفة الوجوب كالمطلوبية وقضية الاستصحاب بقاؤها بعد الاتيان بها مرة الى ان يتبين زوالها ولا يذهب
عليك ان هذا على القول بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة متجردة عن الوجود ولان الاحكام اللاحقة للطبايع من حيث هي
لاحقة لافرادها بالضرورة ولا يندفع عنا البعض الا بطريق النسخ واما على ما نختاره من ان المطلوب به الطبيعة باعتبار
الخارج فواضح السقوط كما يظهر من بياننا المتقدم الثاني قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان
المراد ما دمتم مستطيعين لا الذي استطعتم او شيئا استطعتم منه سواء فسر بالفرد او بالبعض بمعنى الاجزاء
وذلك لشهادة ما قبله عليه على ما روي من انه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة
ويروى سراقة بن مالك فقال افي كل عام يا رسول الله صلى الله عليه وآله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلثا
فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني
ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه لانا نقول اذا امر دار الامر بين الاهمال والتكرار في البعض مما الكلام فيه وليس بخفي الحكم المذكور

بالاوامر الرسول صلى الله عليه وآله على ما يقتضيه الاسناد والمقصود اعم من ذلك لانا نقول اما الاول فممنوع لبعد المساعدة على
الدعوى بان المقام قرينة على ارادة العموم فذلك خلط واما الثاني فيمكن دفعه بان الظاهر عدم الفرق بين سيرة
الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في ذلك وبان اوامرهم كاشفة عن اوامر الرسول صلى الله عليه وآله فيتبعها حكمها لكن لا يخفى ان الرواية
انما تقتضي ندب التكرار لا وجوبه والا لانتفى فائدة التحذير عن السؤال وحمله على قصد عدم تأكد الوجوب بعيد
مع عدم مساعدة سندها على اثبات الوجوب غاية ما في الباب ان ينهض دليلا على الاستحباب تسامحا في دليله وفي
تسرية الحكم المذكور الى الاوامر الندبية ح الثاني لا خفاء في ثمرة النزاع بين القول بالمرة والقول بالتكرار
وبين القول بالتكرار والقول بالطبيعة بناء على عدم الامتثال بما زاد على المرة مط او الامتثال به على التخيير او الاستحباب
مع كون الامر للوجوب واما اذا كان الامر للندب وقلنا بندبية التكرار من حيث الاتحاد لا من حيث الجملة فلا ثمرة
بينه بين القولين واما القول بالمرة والقول بالطبيعة فالثمرة بينهما ظاهرة بناء على الامتثال بما زاد على المرة والا
فان فسرت المرة بالدفعة فالثمرة اعتبارية من حيث كون المرة مطلوبة على القول بالمرة من حيث كونها مرة وعلى
القول الاخر باعتبار تحقق الطبيعة في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسيري الدفعة ولا بين تفسيري المرة وربما يتوهم
انه ان فسرت المرة بالفرد ظهرت الثمرة فيما لو اتى بالزائد دفعة واحدة فانه على القول بالطبيعة يمتثل بالجميع لان
تحقق الطبيعة في ضمن الواحد كتحققها في ضمن الاكثر وحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما واما على القول
بالمرة فانما يمتثل باحدهما لا غير ويستخرج بالقرعة ان احتيج الى التعيين والتحقيق انه على القول بالمرة يمتثل بالجميع ايضا لا
متناع عدم الامتثال للاتيان بالمطلوب على وجهه او الترجيح لعدم المرجح هذا اذا اعتبرت المرة لا بشرط كما هو الظاهر واما
(فان فسرت المرة بالدفعة) اذا اعتبرت مع بشرط لا كما زعمه بعضهم فان اريد بجرد نفي مطلوبية الزائد فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بادخال
ما علم خروجه من الدين فيحرم التكرار على القول بالمرة دون الطبيعة واما على التفسير الاخر فلا ثمرة الا اذا التزم
القائل بالطبيعة بالامتثال بالزائد فتظهر الثمرة فيه وان اريد بان عدم التكرار شرط في مطلوبيته حتى انه لو وقع
مكررا امتنع الامتثال مط فالثمرة ظاهرة اذ على القول بالطبيعة يمتثل بالمرة في صورة التكرار بل وبالتكرار ايضا
على قول البعض وعلى القول بالمرة لا يمتثل بالمرة وان اريد به مجرد المنع من التكرار فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة
بالمعنى المعروف في مستند المنع فانه على القول بالطبيعة كونه بدعة وعلى القول بالمرة ظم الامر ايضا ولا خفاء في الثمرة

على التفسير

على التفسير الاخر وان فسرت المرة بالفرد وجيء بالزائد دفعة فلا ثمرة على الاحتمال الاول لتحقق الامتثال على القولين
كما نبهنا عليه وعلى الاحتمالين الاخيرين يمتثل على القول بالطبيعة ولا يمتثل على الاحتمال الاول في المرة لانتفاء الشرط
وكذا على الثاني عند من يمنع من اجتماع الامر والنهي بجهتين واما على القول بالجواز فيمتثل بالجميع ويقضى به باعتبارين
واما ما قيل من ان المطلوب ح يستخرج بالقرعة فواضح الفساد اذ لا تعلق لذلك ح بمسئلة الاجتماع مع ان القرعة
انما تصح لتعيين ما هو معين في الواقع غير معين في الظ وظاهر ان المقام ليس منه اذ لا تعيين في الواقع للزوم الترجيح
بغير مرجح ثم هذا كله اذا فسرت الوحدة بالوحدة الشخصية بالمعنى المتقدم واما اذا فسرت بالوحدة المطلقة
كما زعمه المحشي الشيرازي فلم يكن فرق بين القولين مط الا في الاعتبار اذ الفعل الماتي به في الوقت الثاني كما انه فرد للطبيعة
من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المعينة بالوحدة المطلقة فان قلنا بحصول الامتثال به على الاول اتجه به على الثاني ايضا والا
فمعناه في الاول اتجه المنع في الثاني ايضا هذا محصل الكلام في ثمرة النزاع من حيث المعنى واما من حيث اللفظ فان
كان القائلون بالمرة والتكرار يجعلونه مجازا في غيره كما هو الظ فالثمرة ظاهرة وان كانوا يجعلونه ظاهرا في ذلك
فلا ثمرة من حيث اللفظ لكن القول بالمرة بهذا المعنى يرجع الى القول بالطبيعة على ما حققناه **فصل** الحق انه لا دلالة
لصيغة الامر بمجردها على فور ولا على تراخ وفاقا لجماعة من المحققين وخلافا للشيخ وجماعة حيث ذهبوا الى انها تقتضي
الفور والتعجيل وللسيد حيث جعلها مشتركة بينه وبين التراخي وتوقف جماعة وهم بين من يقول اذا بادر لم يقطع
بكونه ممتثلا لجواز ان يكون المقصود هو التاخير وبين من يقول اذا بادر كان ممتثلا قطعا واذا اخر لم يقطع بخروجه
عن العهدة وموضع النزاع دلالة الامر باعتبار الصيغة اعني الهيئة كما مر في المبحث السابق واما باعتبار المادة
فلا ريب في انه قد يقتضي احدهما وقد لا يقتضيه ولهذا لم يورد على المستدلين بالايتين على الفورية بلزوم
التعويل لان امكن دفعه بتعيين الجهة ثم المراد بالفور اما الزمن الثاني من الخطاب او اول ازمنة الامكان وقد
وقع التفسيران في تضاعيف كلماتهم والاول اقرب لفظا والثاني اوفق اعتبارا والفرق بينهما ظاهر فان اول
ازمنة الامكان قد يكون هو الزمن الثاني من الخطاب وقد يكون غيره كما في الاوامر المشروطة بما يتراخى حصوله
وكما في الاوامر المطلقة التي اريد بها الفعل بحسب نفس متراخ كما في المستطيع الثاني فان الفورية بالمعنى الاول يمتنع
اعتبارها فيهما لحاله فيهما بالمعنى الثاني نعم لو اريد بالخطاب تعلق مؤدى الفعل لم يتمشى التفارق في القسم الثاني وكيف كان

فالمراد بها الصيغة العرفية لا العقلية فان خطابات الشرع انما ترد على حسب افهام العرف ويعرف الكلام في التراخي
بالمقايسة ثم النزاع اما في الدلالة من حيث الوضع كما يظهر من الحجة المعروفة لمنكري الاقتضاء حيثا وقع وايها
على نفيه ويرشد اليه القول بالاشتراك ايضا وهذا يتصور تارة باخذ الفور او التراخي داخلا في مدلول الصيغة
بان تكون موضوعة للمركب واخرى باخذه قيدا للمدلول خارجا عنها فيكون دلالتها عليه بالالتزام او في الدلالة من
حيث الظهور كما يرشد اليه القول بالفورية فانه يبعد جدا التزام كونها مجازا في التراخي وربما يؤيده احترازات
بعضهم بقيد الاطلاق في عنوان النزاع حيث حرره في الامر المطلق فانه اراد باطلاقه خلوه عن القرائن المفيدة لتقييده
باحد القيود الثلاثة لا مطلق الاطلاق اذ لا تعلق له بالمقام او في اثبات الحكم ولو من حيث دليل خارجي كما يرشد اليه
استدلالهم بآية المسارعة والاستباق وعلى لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا ويؤكده عدم تعرض كثير منهم في الجواب
عنها بخروجه حقيقتها على تقدير المساعدة عليها عن محل النزاع فالمثبتون لا يخرج مقالتهم عن احد هذه الوجوه واما
المنكرون فالظاهر انهم ينكرون الجميع بدليل احتجاجهم العمدة بعدم الاقتضاء الشامل للجميع لنا انه لو اقتضاه فاما ان
يقتضيه لفظا او معنا والتالي بقسميه باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من التالي فلانتفائه باقسامه
الثلثة اما المطابقة والتضمن فلان المتبادر من الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والفور والتراخي خارجان عنه واما الالتزام
فلانه لا ملازمة بين طلب الفعل وبين طلبه فورا او متراخيا لا عقلا ولا عرفا بدليل صحة تقييده بكل منهما من
غير تناقض ولو في الظاهر ولا تكرار ولو على سبيل التاكيد واما انتفائه معنى فلما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم
ما يصلح له سواه ولنا ايضا ان استعماله في القدر المشترك ثابت وفي كل من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت اطلاقه
على المقيد بهما وقضية الاصل كونه حقيقة فيما ثبت استعماله فيه وايضا لو كان موضوعا للقدر المشترك كان اطلاقه على كل
من الفور والتراخي على الحقيقة من غير اشتراك ولو كان موضوعا لاحدهما لزم المجاز او الاشتراك المخالفان للاصل وقد
مر الاستدلال اللفظي عليه وعلم ان هذين الوجهين انما ينهضان على بعض المقصود من نفي الاقتضاء الوضعي والوجه
الاول على ما حررناه ينهض على تمام المقصود لدلالته على نفي الاقتضاء مطلقا حيث الحقنا بنفي الاقتضاء اللفظي نفي
الاقتضاء المعنوي فان المراد به ما يعم العقلي والشرعي والمعروف بينهم ترك هذا الالحاق والحجة معه قاصرة عن افادة المقصود
احتج القائلون بالفور بوجوه الاول ان المولى اذا قال لعبده اسقني فاخر السقي عد عاصيا وليس ذلك الا لدلالة الصيغة

على الفور

على الفور والجواب ان القرينة هناك قائمة على ارادة الفور حيث ان العادة تقضي بان طلب السقي لا يكون الا عند الحاجة
اليه والكلام عند فقد القرينة الثاني قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث انه تعالى ذمه
على ترك السجود ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم اذ كان له ان يقول لم تامرني بالبدار فسوف اسجد والجواب
انه لعل الامر بالسجود مطلقا في وقت مخصوص وهو اوان زمان التسوية بناء على ان الظرف زمان للجزاء كما يراه
البصريون واما زمان متاخر عن زمان التسوية مع ما تقتضيه مفاد هيئة الامر على الايجاب دون مادته على حصول
الفاء فانها للتعقيب من غير تراخ ولو سلم ان اذا لمجرد الشرطية والتعليق مفاد هيئة الامر على الايجاب
دون مادته على حصول ربما الشرط وان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب فلا نسلم ان الفورية قد استفيدت
من الامر لجواز ان تكون قد استفيدت من قرينة حالية او مقالية مع انا لا نسلم ان الاستفهام ذم لجواز
ان يكون تقريرا الثالث قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها
لامتناع مسارعة العبد اليها لانها فعل الله تعالى وهو غير مقدور للعبد بل المراد سببها وهو فعل المامور به فيدل
على وجوب الفور في الاتيان بالمامور به لان الامر يقتضي الوجوب لا يقال ليس المراد بالمغفرة الا التي تترتب
على فعل من الطاعات والا لزم ما ذهب اليه بعض المعتزلة من القول بالحبط والتكفير وهو باطل عندنا لانا نقول
الحبط والتكفير بالمعنى الذي قال به بعض المعتزلة وقام النص والاجماع عندنا على بطلانه هو اذهاب كل من الحسنة
والسيئة على قدر ما لها من المرتبة ضعفا وقوة للاخرى مع ذهابها على قدر اذهابها وهذا غير المغفرة التي
هي عبارة عن تجاوزه تعالى عن ذنوب العبد بتفضله عليه بسبب اقدامه على الطاعة من غير حبط شيء من ثوابه وغير
الحبط الذي هو اذهاب بعض الذنوب بجميع الحسنات او بعضها من غير ان يذهب بذلك شيء من الذنب كالكفر
والحسد فان هذا لا يعتري فيه الشك لدلالة الكتاب والسنة عليه فان قيل هذا الدليل اخص من المدعى من وجهين
الاول انه لا يتناول صيغ الاذن لعدم ارتباطها بالعقل او بالتعارض اذ لا يتصور مغفرة في حقه الثاني انه لا يتناول كل امر
ان لا دليل على ان امتثال كل امر يوجب المغفرة قلنا يمكن اتمام القول فيهما بعدم الفارق مضافا في الثاني الى عموم
قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولو قرر الاستدلال بقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض كان
سالما من الاشكالين وطريق الاستدلال به يعرف مما مر والوجه في الجواب منع عموم المغفرة ووجوب البدار

الى البعض كالتسوية بما لا ريب فيه ومما يقال من ان المعرفة وضعت بكونها من الريب وهي من صفات جيشها في
النكرة اذا وصفت بصفة الجنس افادت العموم كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ونوقع
بان المعرفة لا تختص بكونها من الريب بل قد تكون من الجيد ايضا فلا يكون الصفة للجنس على ان فائدة وصف النكرة
بصفة الجنس لا تنحصر في افادة العموم بل قد تكون غيره كافادة التعظيم والتعجيب فلعل المقام منه ولو سلم ان المراد
بها العموم فلا بد من حمل الامر بالمسارعة على الافضلية لئلا يلزم التخصيص الى الافراد النادرة فان كثيرا من اسباب
المعرفة مندوبة وكثيرا ما يجب بها وقد يثبت عدم وجوب فوريتها من الشرع وظاهر ان حمل الامر على الافضلية
اولى من ارتكاب هذا التخصيص المستشنع على تقدير صحته وتمسك العضدي تبعا للحاجبي في حمل الامر بالمسارعة
على الافضلية بانه لو حمل على الوجوب لوجب الفور فلم يكن مسارعا لان انما يتصور في الموسع دون المضيق الا ترى
ان العبد اذا امره مولاه بصوم غد فصامه لا يقال انه سارع في الامتثال ووافقه فيه صاحب المعالم الا انه تامل
فيه من حيث ان رفع المنافاة الحاصل بين الهيئة والمادة كما يمكن بحمل الامر على الاستحباب كذلك يمكن بحمل سارعوا
على معنى بادروا فيكون دليلا على الفور قال ولعل الاول ارجح وفيما ذكروه نظر للقطع بان الامر اذا امر بالصوم
ثم قال اوجبت المسارعة اليه كان كلامه صحيحا مع انها المسارعة لا تنافي وجوبها وتحقيق ذلك ان المسارعة
انما تطلق حيث يكون الفعل محتملا للتقديم والتاخير في نفسه وحيث ان الصوم المقيد بكونه في الغد غير محتمل لهما
لم يصح هناك اطلاق المسارعة بخلاف ما فرضناه فان الصوم بحسب امره السابق يحتمل التقديم والتاخير فيصح
ايجاب المسارعة اليه وكذا الكلام في ندبية المسارعة الى المندوب فظهر ان موضع النزاع من القسم الثاني دون
الاول فلا يتم البيان فيه سيما على القول ببقاء الطلب بعد ترك المسارعة كما لا يخفى ولو قرر المنافاة بان في
لفظ المسارعة دلالة على ان الفعل المامور به بحسب ما دل عليه الامر صالح للتقديم والتاخير اذ لا يصدق فيما عين
له وقت مضيق وهو ينافي ما يفهم منها كذلك بالفورية من انها مفاد الصيغة لتوجه عليه بان ذلك في
صورة تعيين الوقت المضيق مسلم واما في صورة عدم التعيين فلا فيصح ان يكون الامر بالمسارعة تاكيدا لما دل
عليه ظاهر الامر من الفورية بناء على دلالته عليها ولو قلنا بعدم سقوط التكليف بعد التاخير فعدم التنافي
اوضح واما ما تامل به صاحب المعالم في كلام العضدي والحاجبي فليس بشيء لان سارعوا وبادروا بمعنى واحد

فالتفرقة

٩٣

فالتفرقة بينهما غير معقولة الرابع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق
اليه والجواب عنه بما مر في الاية السابقة من ان حمل الامر على الافضلية اولى من تخصيص العام الى الفرد النادر ولجاب
الحاجبي ومتابعوه بما مر في اية المسارعة من ان وجوب الاستباق ينافي الاستباق فيتعين الحمل على الاستحباب
دفعا للتنافي بين المادة والهيئة وضعفه ظاهر مما بيناه الخامس لو جاز التاخير لكان الى وقت معين والتالي
منتف فكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يكن الى وقت معين لكان اخلالا بمنزلة الامكان اتفاقا وهو باطل
لانه غير معلوم للمكلف فيلزم التكليف بالمحال حيث يجب عليه ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه ويمكن بيان ذلك
بوجه اخر وهو انه اذا اخر المكلف والحال هذه فصادف موته الفوات فلا يخلو اما ان يعاقب على تركه
الواجب اولا لا سبيل الى الاول لقبح العقاب على ترك المامور به في وقت لا يعلمه او مع الرخصة في التاخير ولا الى
الثاني للزوم خروج الواجب عن كونه واجبا انما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه هو المندوب لا يقال
لا نسلم لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لان المكلف اذا علم بالحلول زمنة الامكان او ظنه عوقب على تركه
فيه لانا نقول عدم الخروج حال العلم او الظن لا يجدي في الخروج حال عدمهما فيبقى المحذور بحاله في بعض الصور
وهو ما اذا لم يحصل العلم والظن باخر زمنة الامكان وهو كاف في لزوم الاشكال اذ يكفي في فساد حكم لزومه
الفساد على بعض تقاديره وليس هذا التمسك بظاهره يوجب سقوط التكليف فيما اذا عصى بالتاخير فانكشف
الحال لخروج الوقت والتسليم كما وقع عن القائل ضعيف لانه تقييد لاطلاق الاوامر من غير دليل فان قيل المراد
وجوب الاتيان بالفعل عند العلم او الظن بالفوات لما دل على وجوب التعويل عليهما لا لان ذلك اخر ازمنة
وجوب الفعل فلا يلزم خروج الوقت اذا انكشف الخلاف قلنا فاذن هناك امران احدهما طلب الفعل و
المنع من تاخيره عن زمان لا يعلمه المكلف والثاني وجوب الاتيان به عند العلم او الظن بالفوات والكلام
انما هو في صحة التكليف على الوجه الاول لا دلالة بنفسه الاشكال ويلزم التكليف بالمحال بدون الثاني والا
عتذار بان انضمام الثاني الى الاول يصححه ويسوغه ممنوع وما انتفاء التالي فظاهر اذ لا اشعار في الامر بتعيين
الوقت ولا عليه دليل من خارج بحكم الفرض والجواب اما اولا فبالنقض تارة بما لو صرح بجواز التاخير فانه
لا كلام في امكانه ولحوقه بالواجبات الموسعة التي يمتد بامتداد العمر فانه ثبوتها في الجملة ولو في النذر وشبهه

ان الظاهر الاستباق في السبق عما الغير لما هو معناه وضعا وهو اعم من الفورية من وجه ولا مانع لوجوبه من حيث نفسه كما هو مفاد اللفظ فيتعين الحمل على الاستحباب

ليس مما ينكر وعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتجه النقض ايضا بالواجبات الموسعة الى وقت معين اذا
صادف المكلف في اثنائها ما يوجب فوات الفعل ما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف
بالمحال واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم انه يجب عليه ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه بل يجب عليه ان لا يؤخر الا مع علم
او ظن بامتداد الامكان وظنه ونمنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على تقديره نظرا الى عدم ترتب العقاب
على تركه مع عدم العلم او الظن به اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما الزمه الشارع بفعله واما استحقاق
العقاب على تركه من غير عذر ولا عذر للجهل بامتداد الامكان عنده فلا يضر عدم الاستحقاق على تقديره
واجاب العضدي تبعا للحاجبي عن الوجه الاول بالمنع من لزوم التكليف بالمحال على تقديره فانه انما يلزم اذا
تعين التأخير ولما لا اذا جاز فالامكان الامتثال بالمبادرة وتبعهما على هذا الجواب صاحب المعالم واورد عليه
بعض الافاضل بان هذا لا يدفع التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل البراءة
اذ جواز التأخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيتحتم الامتثال بالمبادرة فيجب الفور فتنظر فيه بعض
المدققين بان جواز التأخير غير مشروط بمعرفة ممتنعة نعم العلم بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم
منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ممنوع ثم قال فعلى هذا لو لم
يتيسر له فعله لم يأثم ولا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر بالمعنى لكن تصرف
فيه بزيادة حيث علل عدم توقف الجواز على العلم بامتداد الامكان بان الجواز في نفس الامر لا يتوقف
على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة ولا يخفى ان هذا التعليل لا يلائم كلام المنظر
بل يفسده وذلك لان غرض المنظر على ما يشهد به بقية كلامه ان جواز التأخير مشروط بنفس تيسر الفعل مع التأخير
فان صادف الشرط لم يعص ولا عصى فانه لا مدخل للعلم في ذلك فلا يلزم القول بالفورية لعدم العصيان
بالتأخير على تقدير تيسر الفعل في الزمن المتأخر وهذا كما تراه مبني على دعوى ان هناك جوازا واحدا هو الجواز
الواقعي المشروط بالتيسر المنوط به عصيان المكلف وعدمه وظاهر ان اصالة عدم المانع انما تثبت الجواز الظاهري
وهو ينافي ما اراده لانه يوجب عدم العصيان على تقدير تيسر الفعل ايضا ثم ما ذكره المنظر مبني على جواز تخلي
مثل تلك الواقعة عن حكم ظاهري والتزامه غير بعيد بناء على عدم الملازمة بين العقل والشرع اذا اشتراط

عدم ع

التكليف

التكليف بالعلم على اطلاقه ممنوع وانما المسلم منه ما ادى الى التكليف بما لا يطاق وحصوله في المقام في
محل المنع لامكان الامتثال بالمسارعة وسيأتي لهذا مزيد تحقيق ان شاء الله عند بحث الواجب الموسع ومن
هنا يتبين منع وجه متفرع على الوجه الاول من الوجه الثاني من بيان بطلان التالي وقد يوجه كلام المورد بوجوب
الاحتياط وبان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يتم الا بالمبادرة وكلاهما ضعيف لان وجوب الاحتياط
في مثل المقام ممنوع والمسلم من قضية الشغل اليقيني استدعائه الفراغ اليقيني عما يقطع بانه مامور
به وهذا لا تعلق له بالمقام واعلم ان جواز التأخير على القول بعدم وجوب الفور مشروط بحسب الواقع بتمكن
المكلف من الامتثال في الزمن المتأخر واما بحسب الظاهر فيحتمل ان يجب الظن كما زعمه المورد فيعصي بالتأخير مطلقا ان
تيسر له الفعل او يجوز له التأخير فلا يعصي بتأخيره مطلقا وان فاجأه المانع او لا يكون هناك حكم ظاهري اصلا كما
زعمه المنظر فيدور عصيانه وعدمه مدار الواقع فكما ان الاحتمال الاول مناف لظاهر ما يعطيه المجيب كذلك الاحتمال
الاخير غير متعين عليه لجواز ان يلتزم بالوجه المختار ومن هنا يتبين ان كلا من كلامي المورد والمنظر مبني على ما ينبغي
للسادس والسابع ان النهي يفيد الفور فكذلك الامر قياسا عليه بجامع الطلب وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
الضد والنهي يقتضي الفور فيلزم الفور في المامور والجواب عنهما يظهر مما مر في بحث نفي التكرار الثامن ان الامر
فعل وقد اطبق النحاة على ان كل فعل معتبر في احد الازمنة بحسب اصل الوضع حتى انهم اعتذروا عن كان وغيرها من الافعال
المنسلخة عن الزمان بانها كانت معتبرة بالزمان بحسب اصل الوضع ثم انسلخت عنه في الاستعمال حتى هجر معناها
الاصلي واذا ثبت ان الامر يدل على الزمان بحسب اصل الوضع فليس الا الحال والاصل عدم الهجر مع ان احدا لم يدع خلاف
ذلك والجواب ان الاتفاق المذكور غير ثابت كيف واحد ائمتهم ابن الحاجب وهو وان وافقهم على ذلك في
كافيته لكن خالفهم في مختصره حيث اخذ فيه بعد ما لشاع ان اجماعهم منقوض بمخالفته اكثر محققي علماء الاصول المؤيد
بشهادة الاستعمال والتبادر على ان كلامهم غير صحيح فان الزمان جزء من مدلول الفعل فيمكن توجيهه بان
المراد ان الزمان مدلوله ولو بالالتزام كما يشعر به لفظ الاقتران فيجعل الحال في الامر ظرفا لوقوع الطلب
فان قولك افعل انشاء للطلب حال التكلم وبهذا يرتفع الاختلاف بين كلامي الحاجب في كتابيه والعضدي في
شرحه في تقسيم الكلمة وفي هذا البحث ولا يخفى بعده حيث انهم عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه واقترن باحد

الا نصفة والفنيمين في قولهم وامتون يوجع الى المعنى المقيد بكونه في نفسه ويسلى الا معناه الحقيقي وارجاع الى مطلق
المعنى تعسف واصح والاظهر في الجواب ان يقال دلالة الامر على الزمان لا توجب دلالته على خصوص الحال بل الاعم منه
ومن الاستقبال كما من نظيره في فعل المضارع وهذا اقرب في دفع التنافي بين كلماتهم وان كان احتجاجهم بان
المتبادر من الامر ليس الا الطلب الحقيقية يابى عن ذلك لكن ينبغي تنزيله على القدر الاصالي لعدم انحصار مدلول الامر في طلب
المبهم ويدل على ذلك ما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما في الجواب عن الاحتجاج الاتي كما سياتي فانه يشعر بالتزامهم
بدلالته على الاستقبال ومنع الاختصاص بالحال هذا والتحقيق ان صيغة الامر لا دلالة لها على الزمان وضعا اصلا وانما يفهم منها
الزمان التزاما من حيث عدم انفكاك الفعل الخارج عنه ولو عا لنا بذلك على ذلك لم نعبر مساعدة المتبادر عليه ان
خصوص الفور والتراخي غير مفهوم منها قطعا واعتبار الزمان المشترك بينهما في معناها مما لا حاجة فيه لعدم انفكاك
طلب الفعل عنه لامتناع توجه الطلب الى الزمن الماضي فهو متحقق به في نفسه عقلا وعادة فلا حاجة الى تخصيص الواضع
بخلاف الماضي والمضارع فان مفادهما الاخبار بوقوع الحدث وهو في نفسه لا يختص بزمان فاختصاص كل بزمان دليل
على تخصيص الواضع اياه به وعلى هذا فالوجه ان يمنع اجماع النحاة او صحته والاظهر ان يجاب بان فعل الامر مقترن با
لزمان بحسب الاصل اما الغائب منه فظاهر واما الحاضر فلانه عند التحقيق فعل مضارع مصدر باللام محذوف اللام
تحقيقا وحرف المضارعة تبعا كما يقول به الكوفيون وابو الحسن فهو بحسب الاصل دال على الزمان ولذا تجرد عنه بعد دخول
لام الطلب عليه لبعد تنزيله منزلة الافعال الانشائية مجردة عن الزمان كبعت واشتريت واعتقت ونحو ذلك وهذا
القول ذكره ابن هشام في بحث اللام المفردة ووجهه بان الامر معنى حقه ان يؤدى بحرف ولانه اخو النهي
ولا يدل عليه الا بالحرف ولانه يجزم بالحذف في معتل اللام ولم يعهد البناء بالحذف ولانه قد نطق باصله كقراءة
بعضهم فبذلك فلتفرحوا وقوله لتقم انت يا ابن خير قريش وهذا اقرب بالناسخ ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو
في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر حمله على الاعم الاغلب
واجيب عنه اولا بانه اثبات قياس في اللغة حيث قيس الامر على غيره من الخبر والانشاء في دلالته على الفور وهو باطل
وفيه نظر لان الدليل المذكور استقراء لا قياس كما يظهر من دعواه الاغلبية وعدم تعرضه للجامع وثانيا ببيان الفارق وهو
ان الامر انما يتوجه الى الاستقبال دون الحال لامتناع تحصيل الحاصل وح فيحتمل مطلق الاستقبال والاقرب منه الى

الحال الذي هو عبارة عن الفور فلا يصار الى التاني الا بدليل وفيه ايضا نظر لان المعتبر هو الحال العرفية واعتبارها
في كثير من الاوامر ممكن ويمكن اتمام القول بالفور في عدم القول بالتفصيل بل التحقيق في الجواب المنع من تحقق الغلبة
المذكورة بحيث يصح مستند الالحاق لشيوع الاخبار عن الماضي والاستقبال احتج السيد بان الامر قد استعمل
تارة في الفور واخرى في التراخي وظاهر الاستعمال ان يكون حقيقة فيهما على حد سواء من غير مرة وبانه يحسن
من المكلف ان يستفهم عند فقد القرائن انه هل اريد منه الفور او التراخي ولا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ
والجواب اما عن الاول فبالمنع من وقوع استعماله فيهما اولا وانما المسلم اطلاقه على المقيد بهما والمنع من ظهور الاستعمال
في الحقيقة مطلقا ثانيا كما عرفت واما عن الثاني فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات الغير الظاهرة كما مر اليه
الاشارة هذا ولقد كان الانسب بطريقة السيد دعوى اشتراكه بين كل من المعنيين والقدر المشترك لشيوع
الاطلاق عليه ايضا تذنيب على القول بان الامر للفور هل يجب على المكلف اذا لم يات بالفعل في الوقت الاول ان ياتي
به في الوقت الثاني وهكذا ام لا قولان وهي العلامة وغيره الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في
الوقت الثاني من الامر فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان لحال الزمن
الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتض في المسئلة
لغوية واعترض عليه في المعالم بان هذا الكلام وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك
الوجهين الذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه وعلى دفعه بان ما ذكره بيان لمدرك الوجهين
فان القائل بالفور لما تمسكوا في اثباته بالتبادر تفرع عليه الترديد المذكور وكان المرجع في التعيين الى
افهامهم اذ لا سبيل لمن انكر تبادر الفور من الامر الى تعيين كونه على احد الوجهين ولو بعد التنزل والتسليم
وكان هذا هو الوجه في عدم ترجيح العلامة لاحد الوجهين لكن يشكل بانهم تمسكوا على الفور بالتبادر المستند
الى القرائن الحالية كما مر في الدليل الاول فيمكن تعيين احد الوجهين بعد التنزل والتسليم لكون التبادر
ناشئا عن نفس اللفظ او كون التبادر مع القرينة علامة للحقيقة الا ان يعتذر بان القرائن الحالية لما لم
تكن منضبطة لاختلافها باختلاف الموارد لم يتجه الترجيح نعم يرد على العلامة انه رجح القول بالفور لا لتحقق
في التبادر فلا وجه لعدم البحث عليه وتحقيق المقام ان الوجوه التي تمسكوا بها ما عدا التبادر على تقدير

تسليمها مختلفة المفاد فكثير منها بل اكثرها صالحة لكل من المذهبين فان منها اية الذم وهي انما تدل على عصيان ابليس بتركه السجود من الامر به كما يدل عليه الاية المذكورة ان جعلها اذ فيها نمانيته او مع الملائكة كما يدل عليه قوله تعالى في اية اخرى مالك ان لا تكون مع الساجدين ولا دلالة فيها على سقوط التكليف به عند بعد ترك البدار ولا على عدمه لا يقال تخصيص الذم بترك السجود وقت الامر مع الملائكة يقتضي تعيين الوجه الاول والا لكان المناسب تعميمه لكونه ادخل في التشنيع عليه لانا نقول هذا انما يتم اذا ثبت تاخر وقوع الذم عن زمن المخالفة وهو ممنوع لجواز المقارنة ومنها الدليل العقلي وهو انما يساعد على عدم جواز التاخير في تاخير الواجب الى وقت غير معين واما بقاء التكليف بالفعل بعد التاخير وعدمه فلا دلالة له عليه ومنها اية المسارعة والاستباق وهما انما تدلان على وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دام باقيا على وجوبه لكونه من اسباب المغفرة ومن جملة الخيرات لا مطلقا ولا دلالة لهما على بقائه بعد التاخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد على هذا الوجه مما عدا الوجه الاول في اثبات الفور ولم يعول على غيرها من الادلة المعينة للسقوط لزمه القول بعدم السقوط عملا باطلاق الامر ومن حججهم ما يفيد بظاهره البقاء على تقدير تسليمه وهو قياسه بالنهي بناء على ان النهي يفيد الدوام فيتجه ان يقاس الامر عليه في دلالته على الفور وعدم سقوط التكليف به على تقدير المخالفة وان لم يلتزم ببقاءه على تقدير عدمها نظرا الى وجود المعارض وعليه اشكال ينشأ من ان عدم السقوط في النهي انما كان متفرعا على ثبوت الدوام فيبعد الالحاق بعد تسليم عدم المساواة في العلة واما على ما يحكى عن الشيخ في العدة من مصيره الى منع دلالة النهي على الدوام مع قوله بدلالته على الفور فالحجة المذكورة ناهضة على القول بعدم البقاء ان التزم في النهي بالسقوط وعلى البقاء ان التزم فيه بعدم السقوط وكذلك الحال في احتجاجهم بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ويعرف بالقياس الى ما سبق ومن حججهم ما يفيد عدم البقاء وهو الحاق بالاعم الاغلب فان الا لحاق انما يثبت الفورية ان لم يتضمن الامر الازمنة المتاخرة والا احتمل ثبوت الحكم فيها على سبيل التخيير فلا يتم التقريب وكذا الاحتجاج بالوجه الثامن الا انه لا اشارة اليه في كلامهم واما ما ادعى صاحب المعالم من ان من اعتمد في استدلاله على الفور على غير الايتين المامور فيهما بالمسارعة والاستباق فلا مفر له من القول بالسقوط بعد التاخير ومن اعتمد عليهما فله ان يقول بعدم السقوط فواضح الضعف والسقوط بما قررناه ثم اعلم ان من قال

بان الامر للتكرار يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الفرد الاول قطعا وكذا بالنسبة الى ما قاربه من الافراد ان بقي صدق الفورية عرفا ويلزمه القول بالتراخي بالنسبة الى غيرها ان فسرت الفورية بالزمن الثاني من ورود الخطاب ولما انا فسرناه باول ازمنة الامكان او بالزمن الثاني من وقوع مؤدى الخطاب الفعلي وجعل التكليف بالاداء حق مشروطا بحصوله فانه تحققت الفورية بالنسبة الى الجميع وربما امكن ان يعتبر الفورية على الوجه الاول بالنسبة الى المجموع ايضا نظرا الى انها تصدق اذا تحققت بالنسبة الى الفرد الاول وتحققت بقية الافراد كما يصدق على الفعل المتكثر الاجزاء اذا اتى بجزء منه فورا وتبع بالاجزاء الاخر او يقال الزمن الثاني من الخطاب هو الزمن الذي يقع فيه الفعل على الوجه الذي امر به فيدخل زمن التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شيء من الامرين

تمهيد فقال لتوضيح حال ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق منه ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة وانما اعتبرنا الاطلاق بعد التقييد بتلك الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة اليها عقلا او شرعا ويقابله المشروط وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غير ما مر وحصل كالحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما مر وهو بهذا المعنى محل النزاع في البحث الاتي ويقابله المشروط وهو ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلق والمشروط بتباين وبين عموم من وجه وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة الى شيء معين فيقال الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق بالنسبة الى شراء الزاد والراحلة فالواجب بالنسبة الى سببه التام او الجزء الاخير منه لا يكون الا مطلقا لئلا يلزم ايجاب الشيء بشرط وجوده فانه يعود سفها قطعا واما بالنسبة الى غيره من المقدمات فيجوز ان يكون مطلقا وان يكون مشروطا

وح فهل الاصل في الامر المطلق المجرد عن التقييد بالشرط ان يكون مطلقا او يتوقف بينه وبين ان يكون مشروطا قولان الاكثر على الاول وهو المختار وذهب السيد الى الثاني لنا ان الظاهر من الامر المطلق هو الاطلاق بشهادة الاعتبار والاستعمال الا ترى ان السيد اذا امر عبده بامر ثم تركه نظرا الى احتمال ان يكون مشروطا بشيء ذمه العقلاء معللين ذمه بمخالفته لظاهر الامر واطلاقه احتج السيد بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من قرينة والجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد به الاشتراك اللفظي

كما هو الظاهر من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نسلم انه يتبادر منه بالنسبة الى فرد بعينه حال
الاستعمال بل ينصرف عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا
يتضح ان مطلق الامر موضوع للاعم من القسمين وانه حقيقة مع كل من الاعتبارين وما ينقل عن بعض القاصرين من
عدم ثبوته في التقييد فليس بسديد وسيأتي مزيد بيان لهذا في بعض المباحث الآتية وينقسم باعتبار آخر الى
ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة ولنسمه منجزا والى ما يتعلق وجوبه به
ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له ولنسمه معلقا كالحج فانه يتعلق وجوبه بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او
خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط
هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل لا يقال اذا توقف فعل الواجب على شيء غير مقدور له امتنع وجوبه
والا لزم احد الامرين من عدم توقفه عليه حيث وجب للعينه او التكليف بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل
في زمن يتعذر فيه حصول ما يتوقف عليه لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه ان يكون
الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق ان يأتي بالفعل في
الزمن اللاحق كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من العبادات فيه مثلا ان يأتي بها خارجه فالزمن السابق
ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا فان قلت اذا وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه من الامر
الغير المقدور فوجوبه اما ان يكون مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه او لا يكون فان كان
الاول لزم ان لا يكون وجب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط وان كان الثاني لزم التكليف بالمحال فان
الفعل المشروط بكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا
الشق الثاني ونمنع لزوم التكليف بالمحال على تقديره لانه يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق
على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم اشتراطه بنفس البلوغ وان اردت بالبلوغ ما يتناول بعض
الاعتبارات اللاحقة بالقياس اليه ككونه ممن يبلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب على سبق البلوغ او مقارنته
بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على
تقدير بلوغه اليه فيكون البلوغ كاشفا عن سبق الوجوب ولحوقا وعدمه كاشفا عن عدمه كذلك وبما حققنا يتبين

تلك الفرق

تلك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط فان الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب وفي المعلق
شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني كما اشرنا اليه فظهر الفرق بين قول القائل
اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر و
الالزام بالمكلف عند دخول الوقت وهذا قد يقارن وقت الاداء فيه لوقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد
يتأخر عنه كقولك ان زارك زيد الغداة فزره في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل
بالفعل في الوقت الآتي وحاصل الكلام انه ينبغي في الاول طلبها مشروطا حصوله بمجيء وقت كذا وفي الثاني طلبا حاليا
والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على امور مقدمات مقدورة
غير حاصلة فانه يجب قبل وجود المقدمات ايجاد الفعل بعدها من يمكن ايجادها فيه والا لزم خروج الواجب المطلق
عن كونه واجبا مطلقا او التكليف بما لا يطاق وكلاهما ضروري الفساد ولعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب
على تقدير حصول امر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث
لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على
ركوب الدابة المغصوبة فالتحقيق ان وجوب الحج ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة وليس مشروطا بحصولها كما
سبق الى كثير من الانظار والفرق ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد تحققها
المشروط بعد الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة على الاول كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما
هو وتظهر الثمرة في وجوب المقدمات التي يؤتى بها قبلها فعلى الاول يجب الاتيان بها على تقدير اتيانه بها لاطلاق
الامر فيصح قصد القربة بها وايقاعها على وجه الوجوب بخلاف الوجه الثاني ويظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة
المحرمة مما يعتبر حصولها في اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف من الآنية المغصوبة في الطهارة الحدثية مع الانحصار
وكتوقف الواجب المتوصل به الى فعل الصلاة ان العبادة تقع على الوجه الاول لوجوبها ومطلوبيتها على تقدير حصول
تلك المقدمة وعلى الثاني لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها والذي يدل على المذهب المختار ان ما دل
على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدمته المتعينة هو لزوم التكليف بالممتنع وقوعه بالعقل و
السمع ولا ريب انه انما يلزم ذلك لو كلف بالواجب على تقدير الاتيان بالمقدمة المحرمة وعدمه ولما

لو كلف بهما مطلقا على تقدير الاتيان بهما خاصة فلا فرق في اطلاق الامر وتقييده بحاله ويرجع حاصل التكليفين بملاحظة القاعدة
المذكورة الى مطلوبية ترك الحرام مطلقا على تقدير ومطلوبية فعل الواجب مطلقا على تقدير حصوله ولا فرق في ذلك
بين ان يكون للمقدمة المحرمة سببا او غيره وان كان الحكم في السبب للخلو عن نوع خفاء نعم نعتبر فيه من اعتبار
امر زائد على المسبب لئلا يلزم ايجاب الشيء على تقدير وجوبه فانه مما يستقل العقل بقبحه ويتوقف الواجب على حصول
هذه المقدمة الاختيارية من قبيل توقفه على حصول المقدمة الغير الاختيارية كتذكر المكلف وقت الفعل وقد
فيه بمعنى طوه في تمام الوقت من الموانع الاضطرارية بالنسبة الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولهما
قبله بينه ولما القدرة مطلقا حصولها معتبر الجواز ان يمتنع الفعل في الوقت مع ثبوت التكليف قبله كما في المتقاعد عن الحج
فالموقوف عليه في الحقيقة في هذه الصور هو كون المكلف بحيث يأتي بالمقدمة ولو في زمن لاحق او كونه بحيث يكون وقت
الفعل متمكنا خاليا من الموانع وهذا وصف اعتباري ينتزع من المكلف باعتبار ما يطرء عليه في الزمن المستقبل من
هذه الصفات وهو غير متاخر عن زمن الوجوب وان تاخر عنه الصفة التي ينتزع عنه باعتبارها فلو كان نفس العلم
والخلو من الموانع في الوقت شرطا لتاخر زمن الوجوب عن زمن الفعل فلا يبقى مورد للتكليف ومن هذا القبيل كل
شيء يكون وقوعه مراعا لحصول شيء اخر كالصحة المراعات بالاجازة في الفضولي فان شرط الصحة فيه كون العقد
بحيث يتعقبه الاجازة وليست مشروطة بنفس الاجازة والا لامتنعت قبلها وينقسم الواجب باعتبار اخر الى
نفسي وغيري فالواجب النفسي ما تعلق الطلب به لنفسه والواجب الغيري ما تعلق الطلب به للتوصل الى غيره واللام
هنا للتعليل على وجه خصوص المطلق التعليل والا لانتقض الحدان بكثير من الواجبات النفسية وتوضيح ذلك ان
المطلوب من المكلف في الواجب الغيري انما هو ايجاده للتوصل به الى غيره على ان يكون التوصل به اليه مطلوبا منه وان
كان حاملا على الطلب ايضا والمطلوب منه بالحق في الواجب النفسي ايجاده فقط والتوصل به الى امر اخر او حصوله ان كان
مطلوبا فهو امر خارج عن كونه مطلوبا منه وانما هو حامل على الطلب فالواجب النفسي ما يكون المطلوب من المكلف
في ايجاده نفسه دون توصله به الى غيره والواجب الغيري ما يكون التوصل به الى غيره مطلوبا من المكلف فاتضح وجه
الخصوصية ايضا وانما قيدنا المطلوب بقولنا من المكلف احترازا عن الغايات المطلوبة في التكليف اذا لم تكن مطلوبة
من المكلف اذ لا يناط الفرق بها ولا بد ان تعتبر الحيثية في الحدين لئلا ينتقضا بصورة الاجتماع ثم هل يعتبر في وقوع

الواجب

الواجب الغيري على صفة وجوبه ان يترتب عليه فعل الغير او الامتثال به وان لم يقصد به ذلك او يعتبر قصد التوصل
اليه او الى الامتثال به وان لم يترتب عليه او يعتبر الامران او لا يعتبر شيء منهما وجوه والتحقيق من هذه الوجوه هو الوجه
الاول لان مطلوبية شيء للغير تقتضي مطلوبيته ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب فيه
المقيد من حيث كونه مقيدا لا هذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو فعل الغير واما القصد فلا يعقل له مدخل في حصول
الواجب وان اعتبر في الامتثال به نعم ان كان عبادة وكان مطلوبيتها من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك كما في
الوضوء والغسل بناء على نفي رجحانهما الذاتي ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ
غريق يتوقف عليه ودخله لغير ذلك قصدا له فانقذه وكذا الحال فيما لو ندر ان لا يدخله حيث ينعقد فيه النذر
او حلف او عاهد عليه فعلى ما حققناه ليس عليه معصية الغصب والحنث وانما عليه معصية التجري بيان ذلك ان التوقف
في الفرض المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما وهو ما اذا لم يترتب عليه
ذلك فاذا علم من نفسه ان الذي يرتكبه من نوع الواجب وصادف الانقاذ فلا اشكال وان علم انه من نوع الحرام
حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه فان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان ما اتى به حراما
والا كان واجبا وعصى بالتجري فقط كمن تصرف في ماله على انه مال غيره او اتى زوجته على انها اجنبية الى غير ذلك
هذا اذا قلنا بان المتجري انما يعصي بعزمه المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصي بعمله كما هو الظاهر امكن اعتبار الثمرة
في جهة التحريم والتحقيق ان الوجوب على هذا التقدير مقصور على تقدير العلم او الظن بالانقاذ لانتفاء الوجوب
بطريان التحريم ولو من جهة التجري لتضاد الاحكام فيرتفع المانع من ثبوت تحريمه الاصلي واما لو اتى بالواجب الغيري
لا للامتثال بالغير ولم يترتب عليه اختيارا كما لو نقض عزمه او اضطرارا كالوطء مانع عقلي او شرعي لم يمتثل به من حيث
كونه واجبا في الواقع نعم يمتثل في الصورة الثانية من حيث انه ظنه واجبا وبعبارة اخرى يمتثل التكليف الظاهري
فيترتب عليه اثاره من المدح والثواب دون الواقعي وامتثاله في هذا الفرض على حد عصيانه في الفرض السابق
واما في الصورة الاولى فلا ريب في عدم استحقاقه المدح والثواب بشهادة العقل والعادة وعلى هذا ينزل
قولهم بان الاجير على الحج من البلد ان قطع المسافة ففاته الحج لموت وشبهه استحق اجرة القطع بالنسبة وان تركه متعمدا
لم يستحق شيئا وهل ذلك حبط للعمل السابق او كاشف عن عدم مطلوبيته بحسب الظاهر ايضا لكونه مراعا بعدم تركه

ذي المقدمة اختيارا وجهان مبنيان على ما قررناه من انه لو نذر ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل لها ليلة فلم يزر او
منعه مانع منها لم تبرء ذمته وكذا لو نذر المتنفل ركعتي الوتر انعقد نذره لو اعتبرنا الاشتراط الوحدة ووجب
عليه من باب المقدمة ان ياتي بالركعة الاخرى لتقع الركعة راجحة شرعا فاذا اتى بالركعة ثم بدا له قطع الصلوة فقطعها
او فاجئه بعض القواطع لم تبرء ذمته الى غير ذلك وذلك لان مطلوبية الغسل في الفرض الاول والركعة في الفرض
الثاني انما هي للغير اعني الزيارة في الاول والمجموع في الثاني ومع تقييد عدم حصوله ينكشف عدم المطلوبية فلا يقع
المنذور وهذا مبني على ما هو الظاهر من لفظ الغسل والركعة ونظائرهما اعني الصحيح الذي تعلق به الطلب الواقعي لو اراد
به مطلق الراجح منها ولو في الظاهر برئت ذمته بالمذكور في غير صورة العلم وعدمه ظاهر ومما يتفرع ايضا على ما حققنا
مسئلة التيمم في سعة وقت الفريضة لغاية غيرها بناء على مراعات التضييق وانتفاء رجحانه النفسي فانه اذا لم يترتب
عليه الغاية كشف عن بطلانه فيبطل الفريضة ان صلاها به ولو في اخر وقتها وكذا لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها ففاتته
نعم لو ترتب على تيممه في المقامين غاية كان تيممه صحيحا ووقوعه مطلوبا بها ايضا صح وجاز الدخول به في غاياته المتاخرة
اذ قصد الغاية بالمقدمة غير معتبر في مطلوبيتها كما بيناه ويكفي في انعقاد العبادة مطلوبيتها واقعا مع قصد القربة بها
فقد اتضح مما قررنا ان الواجب الغيري انما لم يترتب عليه فعل الغير جاز ان يتصف بغير الوجوب من سائر الاحكام
الخمسة لانتفاء الوجوب المنافي لها واحفظ هذا فانه ينفعك في بعض المباحث الاتية ولتعلم ان الراجح للغير يستدعي
عقله رجحان الغير بالاعتبار الذي يرجح له ويكون رجحانه على حد رجحانه ان واجبا فواجبا وان مندوبا فمندوبا على
اختلاف مراتبهما ضعفا وقوة وهذا عند التامل مما لا خفاء فيه واما رجحان غسل اليدين للاكل ووضوء الجنب للنوم من
غير فرق بين ان يكون الاكل والنوم راجحين او مرجوحين فغير مناف لذلك لان الاكل والنوم اذا وقعا مسبوقين
بالغسل والوضوء تجردا عن وصف منقصة ومرجوحية لهما على تقدير وقوعهما بدونهما فالغسل والوضوء راجحان للتخلص
عن تلك المنقصة والمرجوحية وكذلك كل فعل اوجب تخفيفا في كراهة فعل اخر فانه يكون راجحا لذلك كمضمضة الجنب
واستنشاقه للاكل والشرب الموجبين لتخفيف كراهتهما الى غير ذلك وبالجملة فكما ان التخلي عن المرجوحية راجح كذلك
التخلي عن تاكد المرجوحية راجح واعلم ايضا ان الواجب النفسي قد يكون وجوبه لغاية التهيؤ والاستعداد لواجب اخر مشروط
بشرط غير حاصل فيكون وجوبه من هذه الجهة مراعى بوجوب ذلك الواجب المشروط على تقدير الاتيان بهذا الواجب

والامتثال

والامتثال به مراعى بوقوعه فيجوز ان يترتب على ترك مثل هذا الواجب ما يترتب على ترك الاخر اذا ادى تركه الى عدم تحقق
وجوبه لاستناد فوات فوائده اليه وينبغي ان يجعل من هذا الباب استحقاق المرتد الذي لا يقبل توبته العقوبة على ما يفوته
بالارتداد من الواجبات المشروطة بامور غير حاصلة حال الارتداد لو قلنا بذلك وان يجعل منه وجوب تعلم الصلوة و
احكامها قبل دخول وقتها مع ان وجوبها مشروط بدخول وقتها لو قلنا بذلك ويقرب هذا النوع من الواجب النفسي
الى الواجب الغيري بالمعنى المتقدم لمساواته اياه في جملة من الثمرات وبما بيناه يندفع ما ربما يتوهم من انه لا يعقل الوجوب
للغير مع عدم وجوب الغير فكيف تكون مقدمة واجبة نعم لو فسر الوجوب الغيري بمعنى اخر اعم من المعنى المتقدم جاز
وينقسم الواجب باعتبار اخر الى اصلي وتبعي فالاصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اي غير لازم لخطاب اخر وان كان وجوبه
تابعا لوجوب غيره والتبعي بخلافه وهو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب اخر وان كان وجوبه مستقلا كما في المفاهيم والمراد بالخطاب
هنا ما دل على الحكم الشرعي فيعم اللفظي وغيره وزعم بعض المعاصرين ان الواجب الاصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ
وقصده المتكلم منه والتبعي بخلافه وهو غير واضح والتحقيق انه اخص من الاول الذي ذكره في مقدمة الواجب بالوجوب الاصلي
بالمعنى الذي ذكره مع ان ما ذكره هناك يجري فيما ثبت وجوبه باللفظ وبغيره كالاجماع والعقل وقد صرح هو به ايضا
قبل ذلك والتدافع واضح هناك والتحقيق ان ما ذكره هناك وجوبها التبعي بالمعنى الذي ذكرنا واعجب من ذلك انه
بعد ان جعل الدلالة الالتزامية البينة بنوعيها من الدلالة اللفظية ادعى كون تلك الدلالة مرادة للمتكلم من الخطاب
ليكون اصلية مع ظهور انه لا يلزم ارادة اللازم في البين الاخص ولا المنفصل في البين الاعم كما نسلم فضلا عن ارادته
له لا اصالة والتبعية قد يفترقان بالمورد وقد يفترقان بالاعتبار كما لو صرح بوجوب بعض المقدمات من الشرائط
الجعلية وغيرها فان وجوبها من حيث كونه مستفادا من وجوب ذي المقدمة ولو بعد ثبوت الشرطية تبعي ومن حيث
كونه مصرحا به بخطاب مستقل اصلي وانت اذا احطت خبرا بما تلونا عليك من اقسام الواجب واحكامها فليس لك الاطلاع
على اقسام الحرام والمندوب والمكروه وما يشبهها من الاحكام فانها ايضا تنقسم الى مطلق ومشروط ونفسي وغيري وتخييري
وتعييني واصلي وتبعي ويظهر الكلام فيها بمقايسة ما مر **فصل** الحق ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به
من المقدمات الجائزة وفاقا لاكثر المحققين وانما قيدنا الامر بكونه مطلقا احترازا عن مقدمات الامر المشروط قبل
حصول الشرط فانها لا تجب من حيث كونها مقدمة له اجماعا لظهور ان وجوب المقدمة على القول به يتوقف على وجوب

ذي المقدمة فيمتنع بدونه والمراد بالمقدمات الجائزة ما تكون جائزة ولو حال كونها مقدمة مع قطع النظر
عن ادلة التشريع مطلقا مثل الدخول في الارض المغصوبة لانقاذ النفس المحترمة لجوازه عند عدم التمكن منه بدونه
والصلوة الى غير جهة القبلة وفي الثوب المتنجس بغير المعفو عنه عند الاشتباه لعدم حرمتها من غير جهة التشريع
وانما قيدنا المقدمات بكونها جائزة للامرين الاول الاحتراز عن المحرمة منها مطلقا ولو حال كونها مقدمة سواء انحصرت
فيه او لم تنحصر اما الاول فلما عرفت في التمهيد من ان الامر على تقدير حصول المقدمة مطلق بالنسبة اليها وان كان مشروطا
بالنسبة الى ما اضيف اليها من كونه اتيا بها على ما مر البيان مع ان الامر بالشيء يمتنع ان يقتضي مثل هذه المقدمة لما سيأتي
فلا يذهب عليك ان هذا الكلام يتمشى بالنسبة الى المقدمة الجائزة ايضا فان وجوب الواجب على تقدير وجود مقدمته
باعتباره على ذلك التقدير ايضا فيلزم في الفرض المذكور ان يكون وجوب المقدمة على تقدير وجودها وهو متضح الفساد
لكن حيث لم نظفر بوقوعه في اصل الشرع لم نحافظ على اخراجه من العنوان بما امكن وقوعه في النذر وشبهه لو حرر
النزاع في المقدمات المقدورة التي لا يكون وجوب الواجب معلقا عليها ولا على تقدير حصولها لحصل الاحتراز به عن
ذلك ايضا واما الثاني فظاهر لاستحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد والثاني الاحتراز عن غير المقدورة منها سواء انحصرت
فيه كصعود السلم في الحج بالنسبة الى امثاله او لم تنحصر كسير الحج منها فانها مع تمكنه منه راكبا اما الاول فلما عرفت من ان الامر
مطلق بالنسبة اليها وليس مشروطا بحصولها والا لما تعلق الخطاب الا بعد حصولها فيلزم ان لا يتعلق الخطاب بالمقدمات
التي قبلها تبعا للخطاب بالحج كما في الفريضة بالنسبة الى دخول الوقت وليس كذلك مع ان الامر بها ممتنع واما الثاني فلاستحالة
الامر بغير المقدور ولو على وجه التخيير ووجه الاحتراز ان الجواز حكم شرعي لانه جنس للاحكام الاربعة والحكم الشرعي
لا يتعلق بغير المقدور وما يقال في ايضاح الامرين من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الجائزة والمقدورة مطلق وبالنسبة
الى المحرمة وغير المقدورة مشروط فيخرج عن العنوان فمما لا يصغى اليه وهذا هو السر في تقييد كثير منهم للمقدمة في العنوان
بكونها مقدورة وان قصر عن افادة الاحتراز عن الامر الاول اللهم الا ان يأول بما بيناه او المقدورة شرعا ايضا فيرجع
الى ما ذكرناه وحيث خفي وجه هذا التقييد على الفاضل المعاصر تكلم على من اعتبره بانه لا وجه له الا التوضيح
فان الامر المطلق لا يكون مقدماته الا مقدورة فان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة يكون مشروطا
وقد سبقه الى ذلك غيره وهو كما ترى هذا وقال القوم بعدم الاقتضاء مطلقا وفصل جماعة فاثبتوه في السبب دون غيره

واخرون

واخرون فاثبتوه في الشرط الشرعي دون غيره ثم من المثبتين من صرح بان المراد من الاقتضاء اللزوم العقلي ومنهم من
اطلق ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما لا نزاع في وجوب المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى اللزوم واللابدية
اذ انكار ذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مقدمة كذلك لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الاصلي بها بحيث يكون الخطاب بالشيء
خطابا بامرين به وبمقدمته لظهور ان معنى افعل ليس الا طلب الفعل فقط دون ذلك مع طلب مقدماته والاصل عدم كونها
مطلوبة لنفسها ضرورة ان مطلوبية شيء لنفسه لا توجب مطلوبية ما يتوقف عليه لنفسه ايضا وانما النزاع في وجوبها
بالوجوب الغيري التبعي وقد عرفت تحقيق الكلام فيهما وما قيل من ان النزاع في الوجوب بمعنى كونها بحيث يترتب عليها
الثواب والعقاب او بمعنى كونها بحيث يشتمل تركها على مفسدة فليس سديدا اما الاول فلانه راجع الى النزاع في الثمرة
على تقدير القول به واما الثاني فلانه ان اريد بالمفسدة ترك الواجب وما يترتب على تركه فهو مما لا يقبل النزاع وان
اريد بها ترتب العقاب على تركها رجع الى الاول لعدم علم الفاضل المعاصر ان القائلين بوجوب المقدمة لا بد لهم من
القول بانها مع كونها واجبة توصلية واجبة نفسية اصلية وذلك لانهم جعلوا ثمرة النزاع في امرين في عدم الاجتماع
مع الحرام وفي ترتب الثواب والامر الاول لا يترتب الا على الوجوب النفسي اذ الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام والامر الثاني
لا يترتب الا على الوجوب الاصلي اذ لا دليل على ترتبه على التبعي او لفظي ما نعم يلزم ان يكون وجوب المقدمة من حيث كونها
مقدمة اولى من وجوب ذي المقدمة ولو بحسب بعض الوجوه على بعض الوجوه وهذا مما لا يمكن اسناده الى ذي مسكة
واما ما استند اليه في الزامهم بذلك من الامرين المذكورين فواضح الفساد لما ذكره من ان الوجوب التوصلي
يجتمع مع الحرام غير سديد كيف ولزوم التكليف بالمحال على تقديره ظاهر جدا نعم يجوز ان يجتمع التوصل
مع الحرام وهذا هو الذي نص بعض المحققين على جوازه والثواب كما يترتب على الوجوب الاصلي كذا يترتب على الوجوب
التبعي كما سيأتي بيانه في بيان الثمرة للنزاع ثم المقدمات منها الجزء والمعد والشرط والسبب ولا يتضح فيهما كما يعرف
من حدودها وحصر بعض المعاصرين لها في الشرط والسبب غير مستقيم ولعل ان نزاعهم في المقام يتوجه الى الجميع كما يرشد
اليه تعبيرهم عن محل النزاع بمقدمة الواجب وما لا يتم الواجب الا به او ما يتوقف عليه الواجب واما ما نقل عن البعض
من نقل الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب المركب فان اراد الوجوب النفسي على البيان الاتي فخارج عن محل النزاع
وان اراد الوجوب الغيري فممنوع لما عرفت واما الاحتجاج عليه بان وجوب المركب يدل على وجوب اجزائه

بالتضمن لخفاء ان الوجوب التفصيلي لا يترك من وجوبات غيرية نعم بدلالة الواجب عليه بالتضمن وامارة دلالة وجوبه
على وجوبها الغيري فبالالتزام كسائر المقدمات والمراد بالمعد هنا ما يعتبر وجوده وعدمه في حصول المطلق
مع بقاء الاختيار معه على الفعل كنقل الاقدام في الوصول الى الحج واحترزنا بالقيد الاخير عن الاسباب الاعدادية
فانها داخلة في السبب والوجه في ساير القيود ظاهر والمراد بالشرط الخارج الذي يقتضي عدمه عدم المشروط مع عدم
قيام البدل مقامه ولا يقتضي وجوده وجوده فخرج الجزء لدخوله ولوازم الشرط لعدم اقتضائها له حقيقة والمعدات
عدم المقارنة لا يقتضي العدم كيف وقد اعتبر في المقتضي نعم عدمها يقتضي ذلك لكن في لفظ الحد [illegible] الاول وقد يعرف
بما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو منقوض طردا بالمقتضي المجامع لعدم الشرط او
لوجود المانع وعكسا باجزائه واجزاء المشروط ان كان مركبا ويرجح هذه الاربعة عن الحد الاول [illegible] على تعميم الاقتضا
للمنع الى المعنى الاول والثاني والاستقلالي والضمني وباللوازم انه يجعل من سببه وتمسك بالشرط المتأخر عن المقتضي كا
لاجازة في الفضولي على القول بحصول الانتقال حين الاجازة وقول بعض المعاصرين بدخول جميع العلل الناقصة
في الشرط غريب ولعل بعضه انه عمم السبب الى السبب [illegible] وجعله في مقابلة الشرط مع ان الاسباب الناقصة علل
ناقصة والسبب قد يطلق ويراد به السبب التام ويراد به العلة التامة وقد يطلق ويراد به الجزء الاخير منه وحد
بهذين الاعتبارين بما يستحيل انفكاكه عن الشيء مطلقا وهو غير مطرد لدخول لوازم السبب واللوازم المساوية للمسبب
فيه وحده بعضهم بالاعتبار الاول بما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه وهو ايضا غير مطرد لدخول اللوازم
والجزء الاخير من المركب بالجزء الاخير من العلة وما قيد ان استلزامه فيه وان جعلت من سببيته خرجت اللوازم لكنه
يوجب الدور الا ان يحمل للسببية المطلقة ومع ذلك ينتقض عكسه بما اذا قام السبب سبب اخر والاظهر ان يحد بالخارج
الذي يمتنع انفكاكه عن المسبب مع توقفه عليه فيخرج الجزء لدخوله وما عدا الجزء الاخير لجواز الانفكاك واللوازم
لعدم التوقف واعتبار المسبب في الحد لا يوجب الدور اذ يكفي فيه تصوره الاجمالي وتفسير السبب بالجهتين للمعنيين
في هذا المبحث ونظائره كما وقع عن البعض غير سديد اما الاول فلان من قال بالوجوب في السبب دون غيره من المقدمات
لم يقصد به المقدمات من حيث المجموع وهو ظ واما الثاني فلان الجزء الاخير ربما لا يكون فعلا اختياريا في نفسه
والقائل بالاقتصار على السبب انما يقول به في السبب الاختياري على ما نبه عليه تحيز مع ان السبب قد يكون مركبا من اجزاء

الصيغة

١٥١

الصيغة للعتق وهذا القائل لا يخص الوجوب بالجزء الاخير منه وكذلك من قال بان الامر بالمسبب راجع الى الامر با
لسبب لا يريد به مجموع المقدمات ولا الجزء الاخير الغير الاختياري بل الجزء الاخير من السبب الاختياري اذا كان مركبا
كما يفصح عنه دليله وفسره الفاضل المعاصر بما يستلزم وجوده وجود المسبب وعدمه عدمه لذاته وقيد بقوله لذاته
لئلا ينتقض عكس الحد بالسبب الذي لم يستلزم وجوده وجود المسبب لمانع كعدم الشرط او عدمه العدم لوجود
سبب اخر لتحقق استلزامه الوجود في الاول والعدم في الثاني بالنظر الى ذات السبب هذا حاصل كلامه وهو
صريح في ان القيد المذكور معتبر في المقامين وان المراد بالسبب ما يتناول السبب الناقص ايضا وفيه نظر لان الظاهر ان من قال
بالاقتصار في السبب لم يقصد به السبب الناقص على ما يصادف وجود المانع ولو مع العلم به لظهور انه لا غرض للامر
في صلته وكذا من يجعل الامر بالمسبب راجعا الى الامر بالسبب لم يقصد به السبب الناقص كما يفصح عنه دليله مع ان اطلاق
السبب على السبب الناقص مجاز ولا قرينة عليه في كلامه فلا يصح حمله عليه ثم [illegible] ان اراد بالاستلزام دوام
الاستلزام لم يتناول السبب الناقص وكذا ان اراد الاستلزام من حيث الذات كما هو الظاهر من لفظ الحد لامتناع تخلف
ما بالذات عنها على ما حقق في محله وان اراد الاستلزام في الجملة دخل الشرائط ايضا لانها قد تستلزم وذلك اذا
احدث بشرط المقارنة لغيرها من تتمة العلة ثم السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول فيرد عليه الاشكال المورد عليه
على ان قوله ويلزم من عدمه العدم مستدرك لحصول الاحتراز عن المانع كما ذكره بما ذكره من الاستلزام في
جانب الوجود وما زعمه من ان تقييد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لادخال الاسباب المتعددة
غير سديد لان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم المسبب والا لامتنع وجوده بسبب اخر لما مر وانما يستلزمه
بشرط عدم بقية الاسباب او يستلزمه عدم جميع الاسباب الا ان يتعسف بحمله على الاستلزام في الجملة كما مر في بعض
الوجوه والتحقيق ان المراد بالسبب هنا هو الجزء الاخير من الفعل الاختياري الخارج المقتضي وجوده وجود
المسبب فخرج الغير الاختياري في نفسه لما عرفت والاجزاء لدخولها ولوازم السبب وجزؤه ان كان مركبا
والاسباب الناقصة والمعدات والشرائط اذ لا اقتضاء لها حقيقة وان كان للاسباب الناقصة شأن الاقتضا
ودخل المقتضي بواسطة سببه لان المقتضي للسبب مقتض لمسببه ايضا ثم اعلم ان مقدمة الواجب المطلق قد
ينحصر في المقدور كالطهارات الثلاث بالنسبة الى المتمكن وقد يشترك بينه وبين غير المقدور كتطهير الثوب فانه

يحصل تارة بغسل المقتول واخرى بوقوعه في الماء من غير قصد وبغسل غيره لهمن غير اذنه الى غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف ولا ريب في ان وجود الواجب في مثله لا يتوقف على التقدير الاول فقط بل على احد التقديرين منه ومن التقدير الثاني فيكون مقدمة الواجب احد الامرين لكن الوجوب على القول به انما يتعلق بالمقدمة المقدورة على التعيين دون غيرها ولو على التخيير لاستحالة التكليف بغير المقدور مط‍ نعم يسقط وجوب المقدورة عند القائلين بحصول غير المقدورة ولا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو وكسقوط وجوب ازالة النجاسة عن المسجد باستباق السيل والمطر اليها مع ان الوجوب في الصورتين تعييني اذا تقرر هذا فالمستدل على القول المختار وجوه الاول شهادة الوجدان المزبورة بذلك فان من راجع وجدانه حال ارادته لشيء وطلبه له وقاس نفسه الى ما يتوقف عليه من مقدماته وانصف قطع بانه مريد لها للوصلة اليه على حد ارادته له وقطع بان منشأ هذه الارادة انما هو ارادة ذي المقدمة وانها تستلزمها حتى انه لو بنى على عدم ارادتها حال ارادته وجد ذلك من نفسه مجرد فرض لا حقيقة له لمخالفته بمقتضى عقله واعترض عليه بان الامر كثيرا ما يذهل عن تعقل المقدمات فيمتنع ارادته لها اذ تعلق الارادة والطلب بامر غير معقول غير معقول والجواب انه ان اريد امتناع ذلك في الطلب الاصلي فخارج عن محل البحث وان اريد امتناعه في الطلب التبعي فممنوع فان لوازم الخطاب مرادة بارادته كتعيين اقل الحمل من الايتين وان فقد الذهول عنهما او نقول المقدمة مرادة على تقدير الذهول عنها بالارادة الشانية بمعنى انها بحيث لو تنبه الامر لها لارادها وهي منزلة منزلة الارادة الفعلية بحكم العقل والعادة كما في انقاذ العبد على ما يحرره ما لا مولاه في معرض التلف وكانقاذه للغريق من اهله وصديقه اذا تمكن من ذلك من دون مانع فانه يلام على الترك في ذلك قطعا وان لم يسبق اليه خطاب به وليس ذلك الا لكون المقام بحيث لو اطلع عليه مولاه لالزمه به على انه لا خفاء في ان الوجوب المتنازع فيه انما هو الوجوب الشرعي وهو مستند الى الامر نعم فانه تعالى وارادته ويمتنع الذهول والغفلة عليه واما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا فراجع الى امره تعالى فانه تعالى حيث امرنا بالطاعة امرنا بمقدماتها ايضا الثاني ان صريح العقل قاض بان اتصاف الامر المقدور بالرجحان النفسي المانع من النقيض بالفعل يوجب اتصاف ما يتوقف عليه من مقدماته التي تقدم ذكرها بالرجحان لمراعى الرجحان الغيري كذلك وقضية ما تقرر عند اهل التحسين والتقبيح من ان احكام الشرع تابعة لما تضمنته الافعال من وجوه المصالح والجهات المرجحة ان يكون الراجح النفسي مطلوبا لنفسه والراجح الغيري

مطلوبا

مطلوبا للغير على اختلاف مراتب الطلب بحسب تفاوت مراتب الرجحان وحيث ان رجحان الواجب رجحان مانع من النقيض فلا بد ان يكون رجحان مقدماته ايضا كذلك وذلك يستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب الثالث انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال لامتناعه حال عدمها والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مط‍ وبطلان كل منهما ظ‍ واعترض عليه بعد التزام القسم الاول تارة بمنع التالي لجواز التكليف بالمحال اذا كان ناشئا من قبل المكلف واخرى بمنع الملازمة لان القدرة لا ترتفع بجواز الترك اذ تاثير الايجاب في القدرة غير معقول والاعتراض الاول انسب بان يكون قول المستدل مع جواز الترك والثاني انسب بان يكون معناه حين الجواز والجواب عن الاول ان التكليف بالمحال انما يستقل كل من العقل والنقل ببطلانه سيما اذا كان يترتب على امر جائز وعن الثاني ان المقصود ليس تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة بل في صحة التكليف به بحيث يترتب الذم على تركه لانه اذا لم يجب المقدمة عليه لم يصح ترتب الذم عليه لعدم صدور مخالفة منه اذ مع انحلال القدرة لا يجب عليه التوصل الى الواجب باتيان مقدماته وبعدها لا تكليف عليه والا لزم التكليف بالمحال واما ما يقال من ان اللازم على تقدير وجوب المقدمة وقوع المخالفة فيها لا في ذي المقدمة فيرجع الاشكال فيه على الاخبار بناء على عدم جواز التكليف بالمحال مط‍ فيمكن دفعه بان وجوب المقدمة ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فترجع المخالفة فيها الى المخالفة فيه وبهذا يندفع ايضا ما عساه يقال من ان الدليل المذكور انما يقتضي وجوب المقدمة ولو لنفسها والمقصود انما هو اثبات وجوبها للغير وان كانت واجبة لنفسها ايضا كما في المعارف الخمس هذا غاية توجيه الدليل والتحقيق ان وجوب المقدمة لا مدخل له في ترتب الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتبهما على مجرد ترك الواجب مع العلم والتمكن ولو في بعض ازمنة الوجوب والذي يفصح عن ذلك ان العقلاء يذمون تارك الواجب معللين بانه علم وتمكن ولم يفعل فلو كان وجوب المقدمة ايضا مما يعتبر في وجوب الواجب لاعتبروه في ترتب الذم عليه كالعلم والتمكن وايضا وجوب المقدمة من لوازم وجوب الواجب وتوابعه المتوقفة عليه بالضرورة فلا يكون مما يتوقف عليه وجوب الواجب ويعتبر فيه كما يقتضيه الدليل المذكور والا كان دورا وعلى هذا فالتحقيق ان المكلف ما دام متمكنا من ذي المقدمة فهو مامور به ولا مدخل لوجوب المقدمة فيه وبعد انقطاع تمكنه منه يرتفع عنه التكليف لقبح التكليف بغير المقدور بقول المستدل والا لزم خروج الواجب المطلق

عن كونه واجبا مطلقا ان اراد خروجه عنه بالنسبة الى حال ثبوت القدرة بان لا يكون ما فرض واجبا مطلقا
حال القدرة واجبا مطلقا فيها فبطلانه واضح لان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم بقاء الوجوب حال ارتفاع
القدرة عدمه قبل ارتفاعها كما انه لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب او فواته وعدمه عدمه قبلهما وان اراد
خروجه عنه بالمعنى المذكور بالنسبة الى حال ارتفاع القدرة اذ لا يثبت فيها وجوبه حتى يتحقق الخروج عنه
ولا ينافي ذلك ترتب الاثم والعقاب على المخالفة اذ لا يشترط فيه التكليف الى زمان الفعل وان اريد بالخروج
ارتفاع الوجوب المطلق عند ارتفاع القدرة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع كما اشرنا اليه لا يلزم منه
خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا الجري بان اثره عليه من استحقاق العقاب على تركه هو في كون الوجوب مطلقا اذ لا
نعني به ما لا يتوقف بقاؤه في حق المكلف على بقاء قدرته كيف وهو مناف لما حققناه من امتناع التكليف بغير
المقدور مطلقا بل ما لا يتوقف ترتب اثره عليه على حصول امر غير حاصل الرابع انها لو لم تجب لجاز تصريح الامر بجواز
تركها والتالي باطل بيان الملازمة ان جواز كل حكم من الاحكام فيجوز بيانه لا يقال الخطاب به عبث فلا يقع
من الحكيم لانا نقول ان كان الوجوب في ذلك ظهور الحكم فظاهر وان لم يصر كثير من الاعلام الى ظهوره مع ان اعتضاد حكم العقل
بالشرع مما لا غبار عليه وان لم يحصل هناك ووقع في غير المقام وان كان غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه واما
بطلان التالي فمما تشهد الضرورة به حتى اعترف به بعض المنكرين للوجوب فلعل من بان الحكم بالجواز هنا عقلا شرعي
فوجهه بعضهم بان مقدمة الفعل لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم
وفيه نظر لان تفكيك حكم الشرع عن حكم العقل غير سديد كما سيأتي بيانه في محله نعم وان عدم حكم الشارع بجواز الترك
ان كان مع الحكم بعدم جواز الترك فقد ثبت المطلوب والا عدوا بانتفائه الى الواسطة بين الاحكام الخمسة مجة التنافي لا اصل
وانه لا دلالة لصيغة الامر على ذلك بواحدة من الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلعدم الملازمة عقلا ولا
عرفا بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وانه لو استلزم ذلك لعصي بتركه والتالي باطل للقطع بان تارك الصلوة معصية واحدة
لا معاص متعددة بحسب تركها وترك مقدماتها وانه يجوز تصريح الامر بعدم الوجوب كان يقول اوجبت عليك غسل الوجه
ولا اوجب عليك غسل ما زاد عليه وان الامر كثيرا ما يأتي غافلا عن المقدمات فيمتنع تعلق طلبه بها وانها لو وجبت لوجب
نيتها وانه باطل والجواب اما عن الاول فبان الاصل لا يعارض الدليل واما عن الثاني فبما مر من بيان الملازمة ان اريد بها

كذا منع الملازمة صح

اللزوم البين بالمعنى الاعم وان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاخص سلمنا انتفاء الدلالة بهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي
الدلالة مطلقا وعدم ما يقتضي ثبوتها معنى وعقلا واما عن الثالث فيمنع الملازمة فان الظاهر من العصيان انما هو المخالفة
في الطلب الالزامي النفسي دون الغيري ولئن سلم مخالفة مطلق الطلب الالزامي كان بطلان التالي على تقديره ممنوعا اذ لا دليل
في بيانه انما يقتضي نفي العصيان بالمعنى الاول واما عن الرابع فبان المنفي ان كان الوجوب النفسي فصحة التفريع به لا يثبت
المدعى وان كان الوجوب الغيري او ما يعمه فقد مر ان الضرورة تشهد ببطلانه واما المثال المذكور فليس مما نحن فيه
في شيء لانه ايجاب شيء وتصريح بعدم وجوب مقدمة شيء اخر فان غسل ما زاد على الوجه مقدمة للعلم بالغسل لا
لنفس الغسل فنفي وجوبه ينافي وجوب تحصيل العلم بغسل تمام الوجه لا وجوب غسل تمام الوجه واما عن الخامس فبما مر
واما عن السادس فيمنع الملازمة كما في ارادة النية ستعرف فقد ثم هذه الادلة كلها او بعضها مشتركة بين الاقوال
الثلثة واحتج من خصها بغير السبب بان وجوب المسبب ليس محل خلاف بل ربما نقل الاتفاق عليه وبان القدرة غير
حاصلة مع المسببات فيتعين تعلق التكليف بها وحدها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان عدم معرفة المخالف
لا تعويل عليه عندنا بل ولا عند المستدل فانه تكون حجية عدم معلومية المخالف وهو يستلزم انكار حجية عدم معرفته
المخالف بطريق اولى وكذا لا تعويل عندنا على نقل الاجماع في نظائر المقام حيث ان الظاهر منه ارادة مجرد الاتفاق
لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او المشتمل عليه ولذا كان النقل المذكور في كلام اهل الخلاف كما هو الظاهر لعدم
الاعتداد به اوضح واما الثاني فلان مجرد الاستبعاد لا يثبت به الحكم الشرعي وذلك ظاهر مع انه جار في غير السبب من المقدمات
ايضا اذ القدرة غير حاصلة مع ذي المقدمة بدونها ايضا فيجري فيها الاستبعاد المذكور واعلم ان القول بالوجوب
في مقدمة الواجب اذا كانت سببا مبني على القول بعدم رجوع الامر بالمسببات الى الامر باسبابها اذ على تقدير الرجوع
تخرج الاسباب عن كونها مقدمة للواجب كما هو محل البحث فاحتجاج الفاضل المعاصر على القول بوجوب مقدمة الواجب
اذا كانت سببا بالحجة الاتية للقول برجوع الامر بالمسببات الى الامر باسبابها وتنزيله القول المذكور على ذلك
وهم واضح كيف والبحث هنا عن وجوبها الغيري التبعي والبحث هناك عن وجوبها النفسي الاصلي ولعل منشاء الوهم تعرض
صاحب المعالم لبعض هذا القول وحجته في اثناء الاحتجاج فتوهم منه اتحاد القولين واحتج من خصها بغير الشرط الشرعي بان
الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وهو مناف للشرطية وفيه انه

فليعد الشرط لا يصدق انه اتى بما امر به لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط وان لم يجب ولو جعلنا المعتبر الشرط داخله
فالمنع اوضح واما ما اورد على الحجة المذكورة من انها تجري في غير الشرط الشرعي من سائر المقدمات فمما لا وجه له لعدم امكان
الاتيان بالواجب ولو صورة بدونها الشرط الشرعي وقد يستدل بان ترك الشرط سبب لترك الواجب فيحرم فيجب
فعله وهذا مع جريانه في سائر المقدمات مبني على تحريم السبب الثاني الحرام وهو ممنوع كما يأتي ثم لا يذهب عليك ان بعض
الوجوه التي اوردها لنفي الوجوب في غير السبب والشرط لو تم افاد نفي الوجوب فيهما ايضا كما لا يخفى واعلم ان القوم وان
خصوا البحث في المقام بمقدمة الواجب لكنه يجري في مقدمة المندوب ايضا والتحقيق انه مندوب للوصلة اليه والكلام
فيه كالكلام في مقدمة الواجب وقد يشكل ذلك باستلزامه نفي المباح اذ ما من مباح الا وهو كذلك مقدمة لفعل مندوب
فيكون مكروها لو كان تركه مستلزما لترجيحه فعله وسيأتي بيان دفعه في ذيل مبحث الضد مضافا الى ما في
كلية الدعوى من وضوح توجه المنع اليها واعلم ايضا ان الكلام في مقدمات الواجب المشروط كالكلام في مقدمات الواجب
المطلق فيجب مقدماته بالوجوب الشرطي حيث يجب مقدمات الواجب المطلق بالوجوب المطلق نعم يستثنى منها المقدمة التي
هي شرط الوجوب من حيث نفسه او تقديره فانها لا تجب بالوجوب الشرطي من حيث كونها مقدمة للواجب المشروط والا لزم
وجوب الشيء على تقدير وجوده او مع تقدير وجوده وهو محال وقس على ذلك الحال في مقدمات المندوب المشروط تنبيهات

الاول قد ذكرنا ان وجوب مقدمة الواجب غيري تبعي ايضا انه يعتبر في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث
يترتب عليه الغير الذي يجب له حتى انه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب فلا يتصف بالوجوب
ونقول هنا توضيحا لذلك وتأكيدا له ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا
ترتب عليها وجود ذي المقدمة لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم ان لا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير
عدمه فان ذلك متضح الفساد كيف واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعها
على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية
لعدم وقوعها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد
عليه وان لم اقف على من يتفطن له والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية
فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور وايضا لا يأبى العقل ان يقول الآمر الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل

براى

به الى فعل الحج دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شانه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح
بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا او على تقدير التوصل بها اليه وذلك آية عدم الملازمة
بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد
التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا
انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون
وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله الثاني اذا تركب الواجب في الخارج من اجزاء كالصلوة فكل جزء من اجزائه واجب
بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن المركب واجب نفسي فان المركب عبارة عن نفس الاجزاء والا
لم يكن مركبا ووجوبه عبارة عن وجوبها لكن تعلق الوجوب بكل جزء ليس مستقلا بل في ضمن الكل فالدال على طلب الكل
بالمطابقة دال على طلب الجزء بهذا الاعتبار ايضا بالمطابقة وان كان الدلالة متعلقة اولا على الكل بالمطابقة دالا
على مستقلة وثانيا على الجزء بالتضمن لا يقال هذا انما يتم فيما اذا اجتمعت اجزائه في الزمان وعندما ان تفرقت فيه
كالصلوة ونحوها اذ لا وجود للكل في الخارج حال وجود الجزء حتى يعتبر وجوده في ضمنه وقد تقرر في الكتاب ان الاحكام الشرعية
انما تتعلق بالطبايع باعتبار وجوداتها الخارجية لانا نقول قد حققنا في محله ان الاحكام الشرعية تتعلق بالامور الاعتبارية
تلحق الافعال الخارجية في الذهن باعتبار كونها خارجية ولا ريب ان الافعال الخارجية مجتمعة في الذهن وان اختلفت
من حيث كونها خارجية فيصح باعتبار الجزء في ضمن الكل في طرف الاتصاف ومن هنا صح وصف الكل بالوجوب مع ان ثبوت
الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج وانما الموجود اجزاؤه التدريجية وليس شيء منها صالحا للاتصاف
لعدم استقلاله به هنا وباعتبار كونه مما يتوصل به الى الكل واجب غيري لتوقفه عليه ضرورة ان وجود المركب مسبوق
بوجود اجزائه ويدل الامر به على الامر بها بالاستلزام فيتعلق الوجوب بها على الاستقلال وليس بالتضمن لان
الوجوب النفسي بسيط وان تعلق بمركب فلا يتركب من وجوبات غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء
يريد به الوجوب بالاعتبار الاول فيكون خارجا عن محل النزاع الثالث المقدمة كما تكون مقدمة وجوب ومقدمة
وجود كذلك قد تكون مقدمة علم كغسل جزء من الراس لتحصيل العلم بغسل تمام الوجه فتجب حيثما يجب ومرجع هذه
المقدمة عند التحقيق الى مقدمة الوجود حيث يتوقف حصول العلم الواجب عليها ووجوبها انما يستفاد من الخطاب

بتحصيل العلم التام بتعيين موارده بالعقل والسمع لا من الخطاب بالفعل اذ لا يتوقف له عليها وهذا ظاهر وقس حال ذلك الحال في
مقدمة الظن حيثما يعتبر ولا يذهب عليك ان وجوب تحصيل العلم والظن في موارده غيري اذ الواجب في الحقيقة هو العمل
بالمعلوم والمظنون ووجوبه دون نفس العلم والظن ولهذا لا يعاقب على ما دل الواجب بترك تحصيل العلم والظن به
ايضا اذا اتفق هذا لو في وقوعها واشتبه الواجب بالجائز فعلى ما حققناه يجب الاتيان بما يعلم معه الاتيان بالواجب
وربما يقال بعدم الخلاف في وجوب مثل هذه المقدمة وانكره بعض المعاصرين في غيرها وربما يقال نص على ما ذكرنا
فيما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها ان يأتي بصلوات متعددة بحسب الجهات المشتبهة لا يقال يجب الصلوة الى جهة
القبلة ولا يجوز الى غيرها فلا يكون من اشتباه الواجب بالجائز بل بالحرام لانا نقول عدم جواز الصلوة الى غير جهة
القبلة انما هو من جهة كونها بدعة من حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وظاهر ان هذا يختص بغير حال الاشتباه اما حال الاشتباه
يتعلق بها طلب غيري عقلا على ما مر نظرا الى اطلاق الامر واصالة بقاء الاشتغال فيخرج عن كونها بدعة فالمراد بالجائز
الجائز ما يكون جائزا مع قطع النظر عن كونه بدعة كما مر التنبيه عليه في عنوان البحث هذا اذا قلنا بان حرمة الصلوة في
الى غير جهة القبلة تشريعية واما اذا قلنا بانها محرمة ذاتية كما يستفاد من بعض الادلة فلا خفاء في ان تحريمها
مقصور على غير صورة الاشتباه لعدم مساعدة دليل التحريم على ثبوته في صورة الاشتباه فيتم التقريب المذكور ايضا وعلى
هذا فينوي عند الاتيان بكل واحد من احاد المشتبه انه يأتي بالواجب فلو اراد تعيين كونه نفسيا او غيريا عينه بالنفسي
الاحتمالي والغيري القطعي وجهه ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الواجب فعلا كما مر او تركا كما في الحرام المشتبه
بغيره مع الانحصار فيجب الاجتناب عن كل واحد من باب المقدمة لتوقف العلم بترك الحرام الواجب عليه صرح بذلك جماعة
منهم العلامة وانكره بعض المعاصرين بناء على وجوب مقدمة الواجب معللا بان الواجب ترك ما علم حرمته لا ما كان
حراما بحسب نفس الامر اذ لا دليل عليه وهو ضعيف اذ العقل لا يفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الكلام فيه في محله ان شاء الله
نعم ولعلم ان هذه القاعدة تقتضي جواز الاتيان بالزائد على الواجب لتحصيل العلم باتيانه ولو مع التمكن من تحصيل العلم
بغيره غاية الامر ان يكون وجوبه على هذا التقدير تخييريا لا تعيينيا لكن الطريقة المتلقاة من صاحب الشريعة
لا تساعد عليه في العبادات الموظفة عند التمكن من الاستعلام للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع او في الثياب
المتعددة مع التمكن من تعيين جهة القبلة وتحصيل الثوب الطاهر فينبغي تخصيصها فيها بصورة عدم التمكن ومنه

يظهر

يظهر ان للصلوة الفاقدة للشرط عند التمكن جهة قبح زائد على قبح التشريع راجع الى مخالفة المأمور به على انه مأمور به
اذ لو انحصر فيه لزم وجوبها على وجه التخيير على ما تقتضيه الادلة السابقة فان قضيتها عدم انفكاك مقدمة الواجب بقيودها
المعتبرة في العنوان عن الوجوب الغيري ولو على وجه التخيير بحيث يستنده اليه تظهر ثمرة النزاع في مواضع منها في صحة قصد الامتثال
والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة فعلى القول بالوجوب يصح قصد ذلك لان تعلق الطلب يقتضي ولو للغير يوجب صحة
قصد الامتثال به لتعلق الطلب به فانه يأتي به لذلك فيصح وقوعها على وجه العبادة اذ كان مشروعيتها كذلك ولا يصح على القول
الاخر لانتفاء الطلب ومنها ترتب الثواب عليها انكره جماعة والحق انهم ان ارادوا بالثواب الامر الزائد على المدح والقرب فربما
كان له وجه نظرا الى ان العقل لا يستقل باثباته في جميع موارده وثبوته في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجهاد ونحوه لا يثبت
الكلية وقوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم لا دلالة له على تعيين ترتبه على غيرهما وان ارادوا الاعم فالحق ترتب الامر الاول
اعني المدح مما لا ريب فيه لشهادة العقل والعادة به اذ لا يرتاب المولى اذا امر عبده بامر فاخذ يسعى في تحصيل مقدماته
ويرتكب المكاره في تمهيد اسبابه الموصلة الى مطلوبه ان العقلاء يمدحونه ويعللون حسن مدحه بفعله ذلك للتوصل الى
مطلوب مولاه والمنع منه مكابرة لا يعبأ به وكذا الامر الثاني على ما يشهد به الفطرة السليمة اذ لا ريب في ان فعل المقدمة
على الوجه المذكور طاعة وانقياد من العبد بما يستلزمه من القرب الى المطاع حيث يتجرد عن الموانع الخارجية وهذا
ظاهر عند من استشعر معنى العبودية هذا اذا اتى بالمقدمة موصلة الى المطلوب من حيث كونه مطلوبا واما اذا اتى بها
لغيره فلا ريب في عدم ترتب الثواب عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب من حيث نفسها ان كانت
راجحة كطلب الطهارة على القول برجحانها الذاتي كما يجوز ان يترتب عليها العقاب ح اذا كانت محرمة في نفسها
ووجب فعلها وصلة الى ما هو اهم منها كسلوك الارض المغصوبة المتوقف عليه انقاذ الغريق اذا اتى به لغيره و
بهذا التحقيق يظهر ضعف ما تمسك به بعض المعاصرين في تخصيص الثواب بالواجبات الاصلية من انه لا دليل على ترتبها
على الواجبات التبعية واما تركها فلا ريب يترتب عليه الذم والعقاب من حيث كونه تركا لها وان ثبت وجوبها
بخطاب اصلي ايضا على ما يساعد عليه النظر الصحيح واما ترتب الذم والعقاب على تارك مقدمة الواجب وان لم يصادف
بعده نفي الواجب كما يشهد به العقل والعادة وبهذا يجوز بحيث يعزر عليه فلا نسلم انه يترتب عليه من حيث كونه تاركا
لمقدمة الواجب بل من حيث كونه متجريا على ترك الواجب فان التحقيق ان التجري على المعصية معصية ايضا لكن ان

ما ذكرنا انه اخطاء وعدا معصية واحتق بانما تظهر الثمرة فيما لو تخلف عنها ولما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه
الامة فلا ينافي ما ذكرناه لان الاستحقاق هنا انما هو من جهة التجري الناشي من الترك المقرون بالنية لا من حيث نفس النية
مع ان نفس المواخذة لا ينافي الاستحقاق وعلى تقدير الذم كمطلق الصغائر لا يقال لو لم يترتب الثواب على فعل مقدمة الواجب من حيث
كونها مقدمة ولم يترتب العقاب على تركها كما لم تكن واجبة بل مستحبة لان ذلك معنى المندوب لانا نقول حد الواجب
عندنا على ما يساعد عليه التحقيق امران احدهما ما يختص بالواجب النفسي وهو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا
عذر والثاني ما يساوي الواجب الغيري ايضا وهو ما الزم الشارع بفعله وفي حد المندوب ايضا امران احدهما ما يختص
بالنفسي منه وهو ما تعلق به طلب الشارع لنفسه مع عدم المنع من تركه مطلقا والثاني ما يساوي الغيري ايضا وهو الحد المذكور
بحذف قولنا لنفسه وقس على ذلك حد الحرمة والكراهة وح فلا يلزم خروج مقدمة الواجب عن حد الواجب
ولا صدق حد المندوب عليها بهذه الحيثية وان قلنا بعدم ترتب العقاب على تركها من حيث كونه تركا لها بل
من حيث ما يلزمه من التجري على ترك الواجب كما هو التحقيق واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان القائلين بوجوب
المقدمة يقولون بترتب العقاب على تركها واستفاد ذلك من احتجاجهم على فساد ضد الواجب لو كان عبادة
بتعلق النهي به من باب المقدمة حيث زعم ان النهي المقتضي للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا ففيه ما لا يكاد يخفى لان
النهي المقتضي للفساد اعم من ذلك كما سننبه عليه وقد زعم ايضا ان الواجب الغيري اذا كان وجوبه اصليا يترتب العقاب
على تركه بخلاف التبعي وضعفه ظاهر بل التحقيق ان الواجب الغيري لا يستحق بمخالفته العقاب وان كان اصليا كما ان الواجب
النفسي يستحق على تركه العقاب وان كان تبعيا للقطع بان المولى اذا قال لبعض عبيده اذهب الى السوق واشتر اللحم
منه وقال الاخر اشتر اللحم منه امرا بالذهاب اليه كانا متساويين في استحقاق العقوبة على المخالفة من هذه الجهة فلا
يعاقب الا عقابا واحدا ومنها ما ذكره بعضهم من الاجتماع مع الحرام وعدمه فعلى القول بالوجوب لا يجتمع مع الحرام
وعلى القول الاخر يصح ان يجتمع اولا وهذه الثمرة مستدركة اذ لا خلاف ظاهرا بين من قال بوجوب المقدمة
ومن لم يقل بوجوبها في ان المكلف اذا توصل بالمقدمة المحرمة سقط عنه وجوب غيرها وصح منه الواجب ان تقدم
فعلها عليه كالسير بالنسبة الى الحج واما ان فاتته فان صح على ما حققه من ان الواجب مطلوب على تقدير حصول
المقدمة صح على القولين والا بطل على القولين وغاية ما تقتضيه القاعدة المذكورة اختصاص الوجوب فيها على القول به

بعين المحرم

بعين المحرم وهذا ليس ثمرة للنزاع بل تخصيص له وقد يجعل من ثمرة النزاع برء ذمة الناذر وعدمها فلو نذر
ان ياتي بواجب فاتى بمقدمة فانه تبرأ ذمته بفعلها على القول بوجوبها لعدمه ولا تبرأ على القول الاخر وهذا
انما يتم اذا نوى مطلق الواجب والا فالاطلاق ينصرف الى الواجب النفسي الخامس زعم بعضهم ان الامر بذي السبب
الغير المقدور بنفسه راجع الى الامر بسببه الصادر من المكلف من غير واسطة لا بمطلق السبب فيلزم ارتفاع التكليف
لانتهاء الاسباب اليه نعم فان الامر بالقتل الذي هو عبارة عن ازهاق الروح مثلا راجع الى الامر بقطع الاوداج
او الالقاء من شاهق او نحو ذلك وذلك لان الامر لا يتعلق بغير المقدور والقدرة لا تتعلق بغير الاسباب وضعفه
ظ لان المعتبر في صحة التكليف بشيء عقلا وعرفا هو كونه مقدورا ولو بالواسطة ولا ريب في ان المسببات مقدورة
بواسطة اسبابها فلا وجه لصرف اللفظ عن ظاهره وقد يفرق بين ما اذا كان السبب فعل الغير كالاحراق الذي
هو فعل النار وبين غيره فيلتزم بمقالة الخصم في الاول ويجعل الامر بالاحراق مثلا امرا بسببه مجازا كالالقاء في النار
وصرح هذه الدعوى الى منع كون التسبب لحصول الاحراق مثلا معنى لاسناد الاحراق حقيقة فانه يتعين ح ان يكون
المراد فعل السبب مجازا وكلاهما ممنوع اما الاول فلانه لو تم لجرى في جميع الافعال الصادرة بواسطة الاسباب فيسقط
الفرق بل التحقيق ان معنى الاحراق التسبب لوجود الاحراق ولو بواسطة النار فيكون اسناده الى المكلف حقيقة كاسناده
الى النار وعلى قياسه سائر الافعال التي معناها التسبب نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك الافعال التوليدية التي هي
فعل انسان اخر مباشرة فان اسنادها الى السبب مجاز كما في السلطان للوزير ببناء دار او صنع سرير او فتح
حصن فان اسنادها اليه مجاز بل من هنا ترى الفقهاء يقولون بان الوكيل على امر ليس له توكيل غيره الا مع شهادة الحال
عليه او تصريح الموكل به واما قولهم بان الاجير على عمل مع الاطلاق له ان يستنيب غيره فعليه مستند الى دليل خارجي
ومن هنا يظهر ان ما ذكره في الروضة من عدم الفرق في منع القاتل من الارث بين المباشر والسبب في ظ المذهب
للعموم محل نظر واما الثاني فلانه لو سلم عدم جواز الاسناد حمل الامر على ارادة السبب بعيد بل الظ ارادة المسبب بالتسبب
لحصوله ولو بواسطة السبب مجازا فيكون فعل السبب مطلوبا غيريا لا نفسيا السادس ذكر الفاضل المعاصر في غير
موضع ان الامر بالطبيعة يقتضي الامر بالفرد من باب المقدمة وقد سبقه الى ذلك غيره وهو ضعيف عندي لان الطبيعة
غير الفرد في الخارج انما الفرد الطبيعة بشرط التشخص كما هو الظ فالاتيان به عين الاتيان بالمامور به فيمتنع التوقف عليه

واما حصول ما يغاير الطبيعة المامور بها في العقل بحصول ما التلازم لا بالتوقف على التوصل وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة
والتشخص فعدم التوقف اوضح لان وجود الجزء لا يتوقف على وجود الكل بل الامر على العكس وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه
السابع زعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة يوجب القول بانتفاء المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل من
الافعال فيجب ذلك الفعل بناء على وجوب مقدمة الواجب وحيث استصعب هذه الشبهة جماعة تفصى عنها بعضهم بانكار المقدمة
كالحاجبي حيث انه جعلها احد الادلة عليه ومنهم من تعرف بالتاني وقد اشتهرت حكاية هذا القول عن الكعبي وقد يذكر
له حجة اخرى ايضا وهي ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم لوجود فعل من الافعال فيجب لامتناع ان يختلف حكم المتلازمين
والجواب عن الاول اما اولا فبان الشبهة المذكورة على تقدير صحتها لا توجب نفي المباح راسا فان المكلف قد لا يتمكن من
الحرام فلا يجب عليه تركه لان النهي عن الممتنع قبيح كالامر بالواجب فلا يجب عليه مقدمته ايضا وذلك كالتشاغل حال الغفلة
عن الحرام او تعذره منه وهذا مما لا اصل له واما ثانيا فان ترك الحرام انما يتوقف على وجود الصارف فقط ولا ريب في وجوبه
دون غيره من الافعال لانه لا يتوقف عليها بل يستلزمها فانها من لوازم وجود المكلف وقد ظن جماعة ان ذلك مبني
على القول بعدم بقاء الاكوان او لتباعد تعليل البقاء يحتاج الى المؤثر والا فلا ملازمة بينهما لجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا
يتحقق منه الا الترك وهذا التفصيل مبني على ان تكون الاكوان على تقدير عدم البقاء مستندة الى المكلف والبقاء على تقدير
الحاجة مستندا الى علة الحدوث وان كانت علة اعدادية وكلاهما في محل المنع لجواز ان يقال بعدم بقاء الاكوان ويلتزم
بخلو المكلف عن جميع الافعال بان يكون الكون الاول صادرا عنه وبقية الاكوان مستندة الى علة اخرى كالكون الاول
من حيث اعداده لحصولها او يكون كل كون لاحق مستندا الى الكون السابق من حيث اعداده لحصوله وهذا هو الظ
على هذا القول بتنزيل صدورها حال الغفلة وعدم الشعور ايضا او يقال بالبقاء واحتياجه الى المؤثر ويلتزم
بالخلو نظرا الى استناد البقاء الى غير المقتضي للحدوث اعني المكلف كما في كثير من الاثار الاعدادية ومما يوهم ان
الشبهة المذكورة مبنية على احد القولين الاولين ان على التقدير الثالث يستلزم دعوى التوقف والاستلزام فلا
يتم التقريب وليس بشيء لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامرين من التشاغل بفعل من الافعال او
الخلو عن الجميع ويستلزمهما فان جعلنا الخلو مما يصح ان يتعلق به التكليف كان احد افراد الواجب المخير والا تعلق الوجوب
بالفرد الاخر على التعيين وان سقط بحصول الخلو كما مر الاشارة اليه فيما اورده المقدمة بين المعلق وغير المعلق

وسياتي

سواء فسر بالكف او بنفس ان لا يفعل صح

وسياتي لهذا زيادة توضيح في البحث الاتي فان قلت لا ريب في ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الاخر كما
هو شان التضاد فيكون سببا لعدمه كما هو قضية المانعية فاذا حرم الفعل وجب الترك فيجب سببه الذي هو فعل
المانع من باب المقدمة غاية الامر ان الاسباب متعددة فيجب الكل على التخيير قلت وجوب الترك انما يقتضي وجوب ما
يستند اليه استنادا فعليا لا ما يستند اليه استنادا شانيا لما عرفت من تحقيقنا السابق من ان مطلوبية المقدمة
للغير انما يقتضي مطلوبيتها على تقدير ترتب الغير عليها واستناده اليها لا مطلقا ان ترك الحرام انما يستند بالفعل
الى وجود الصارف دون فعل الضد لسبقه عليه كيف لا وهو من شرائط حصوله فلا يقتضي الا وجوب الصارف ولا
كلام فيه نعم لو فرض التوقف على غير الصارف احيانا بحيث لا يتمكن من ترك الحرام الا بالتشاغل بفعل اتجه الحكم
بوجوبه كما في الساقط المجاري لنفس محرمة اذا كان بحيث لا يمكنه التخلص من الوقوع عليها الا بالتشبث بحبل وشبهه ولا
يلزم الدور لتغاير المتوقف من الفعل والترك للمتوقف عليه منهما وكذا لو تمكن منه بدونه لكن كان الصارف فيه ضعيفا
بحيث يعلم او يخاف وقوعه في المحرم اختيارا بدونه لقوة ما يجده في نفسه من الميل الداعي اليه فيجب تقوية الصارف
بالمجاهدة او تضعيف الداعي بما يوجبه من الافعال بحيث يقاومه الصارف الضعيف فيكون الفعل مقدمة بدليه
فيجب عليه على وجه التخيير والى هذا ينظر قول الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في المحرم بتركه وعلى هذا لو تعذر
في حقه الفعل يتعين عليه الاخر من تقوية الصارف بالمجاهدة والتعذر له في فعل المحرم مع التمكن منه هذا وقد يجاب
بان ترك الحرام لا يختص بالمباح بل قد يتم بالواجب ايضا وبانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحرام واجبا كالقتل المتوقف
ترك السرقة مثلا عليه وان يكون الواجب حراما اذا ترك به واجبا اخر ولا يخفى ما في هذه الوجوه اما الاول فلان
الواجب المتوصل به الى ترك الحرام عند هذا القائل احد افراد الواجب التخييري واما الثاني فلان القتل يراعى فيه
الجهتان على ما مر وهو خطأ بل ينبغي تخصيص الدعوى بغير المحرم على ما عرفت في تحرير العنوان واما الثالث فلان اللازم
الكعبي بصيرورة الواجب حراما انما يتجه عليه اذا التزم بكون الفعل سببا للترك ومع قيل معه بتحريم فعل الواجب لانه
اشكال في تحريم سبب الحرام لكن ما يفسد هذا الترجيح بلزوم الدور عليه اذ كما ان وجود السبب سبب لوجود المسبب
كذلك عدمه سبب لعدمه كما يدل عليه عدم المسبب فلو كان فعل كل واحد من الضدين سببا لترك الاخر لزم ان يكون
ترك الاخر سببا لفعله ولا يخفى ما فيه لمنع الملازمة كما في المانع واما ثانيا فلان جعل الفعل مقدمة يستلزم سببية الترك فيرجع الامر عليه

بقي انه لا دليل على تحريم مقدمة الحرام مطلقا ما لم يقصد بها التوصل اليه والتزام التحريم على تقديره مما لا بعد فيه وان كان من الجواب
على ان ترك الفعل مقدمة لفعل ضده فان اوجب مقدمة الواجب لزم تحريم الواجب في الفرض المذكور وهذا مع
ما فيه كما ستنبه عليه في مبحث الضد غير وارد على الكعبي لان التزامه بتوقف ترك احد الضدين على فعل الآخر لا يوجب
التزامه بتوقف فعله على تركه ولو فرض التزامه به كان الزامه بشناعة الدور اللازم على هذا التقدير اولى من الزامه بتحريم
فعل الواجب ولو اورد هذان الوجهان على الوجه الثاني من الحجة لكان اولى كما لا يخفى وعن الوجه الثاني بعد تسليم الاستدلال
ان دعوى امتناع اختلاف حكم المتلازمين مما لم يساعد عليه عقل ولا نقل فان نزعم ان الاحكام الخمسة متضادة ولا اجتماع
اثنين منها في المتلازمين يوجب اجتماع الضدين وانه غير واضح لان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في محل واحد
لا في محلين واذ كانا متلازمين وان اعتبر التضاد من حيث اجتماعهما في المكلف صدورا او في المكلف تعلقا فهو ايضا
واضح الفساد اذ لا فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما فيلزم ان لا يصدر من مكلف واحد حكمان في زمان واحد
او لا يتعلقا بمكلف واحد كذلك وهو باطل بالضرورة وان نزعم ان الحكم يتسرى من احد المتلازمين الى الآخر كالمقدمة
لانه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر لجاز تركه لكن تركه غير جائز لانه يفضي الى ترك الواجب فممنوع بان ذلك بالنسبة
الى الواجب ومقدمته متجه واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا توقف للواجب عليه وقصارى ما هناك انه يصدر عن المكلف
عند صدور الواجب عنه وذلك لا يقتضي وجوبه ولا ينافي اباحة الفعل عند تحريم اللازم مع فساد لا يترتب عليها فائدة فلا
تقع من الحكيم ح ولا يلزم من القول بالتسرى حكم للازم الى الاول فيلزم خلوه من جميع الاحكام نظرا الى صيرورته بالنسبة الى
تكليفه كالممتنع فلا يصح تعلق حكم به لانا نقول فعل ملزوم الحرام وتركه عند عدم توقفه عليه متساويان بالنسبة الى نفسه
فهو مطلوب وكذا بالنسبة الى اللازم اذ لا توقف له عليه ولا نعني بالمباح الا ذلك ويترتب عليه ثمرته من عدم ترتب مدح
ولا ذم عليه بالاعتبارين فخلو فعل مقدور عن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونه كالممتنع ممنوعة كيف وجواز
تعلق التكليف به ح ضروري ومما حققنا يندفع ايضا ما زعمه بعض المتاخرين من ان انتفاء التحريم في المعلول
يستلزم انتفاءه في العلة محتجا عليه باستبعاد العقل خلافه فان ذلك مع ان مجرد الاستبعاد على تقدير تسليمه
لا ينهض حجة لا سيما في مثل هذه المسألة هذا وقد يخطر بالبال للكعبي شبهة اخرى لا باس بالتنبيه عليها وهي ان فعل
المباح عين ترك الحرام في الخارج وان غايره بحسب العقل ولا ريب في ان ترك الحرام واجب فيجب فعل المباح

من حيث

من حيث اتحاده معه فان المباح المتحد مع الواجب واجب كما ان المباح المتحد مع الحرام حرام وجوابه واضح مما
حققنا في مبحث النهي والحجة على ان ترك الحرام عين فعل الواجب في الخارج ان معنى الترك التسبب لعدم الفعل وهو في الخارج
عين التسبب لفعل الضد لصدقه عليه مثلا يصدق على الصدق من حيث الخارج انه لا كذب كما يصدق على الانسان لا
شجر ولا حجر وقضية الحمل الاتحاد في الوجود فيكون التسبب لوجود الصدق عين التسبب لما يتحد معه من عدم الكذب
فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما اولا فبالمنع من اتحاد الصدق وعدم الكذب في الخارج بل هما متباينان
كاللاانسان واللاضاحك وانما الثابت اتحاده مع مفهوم عادم الكذب او ذي عدم الكذب وهو المنطقي للانسان
لا شجر او لا حجر ليس معناه انه نفس عدمهما في الخارج للقطع ببطلانه كما عرفت بل معناه انه عادمهما او ذو عدمهما واما
ثانيا فبانه لا ريب في ان التارك للفعل يتصف بتركه اولا من حيث انه تارك مع قطع النظر عن اشتغاله باضداده
ويتصف به ثانيا بواسطة اشتغاله باضداده التي هي متصفة به ضرورة ان صفة الصفة صفة بالتبع فهما متغايران
قطعا لاختلافهما في القيام ولتعدد الثاني بتعدد الافعال التي هي منشأ لانتزاعه وانتفائه بانتفاء موصوفه
بخلاف الاول فانه امر متحد لا يتعدد الا بتعدد الفعل ومن الواضح ان المطلوب بالنهي انما هو الاول دون الثاني لتحققه
مع الفعل ايضا اذ لا يختص انتزاعه بالضد فان لا الكذب يصدق على الجلوس المجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبيته فسقط
الوهم المذكور راسا واعلم ان المقالة المنقولة عن الكعبي في المعالم لا تخلو عن نوع اجمال الا ان قضية احتجاجه الاول ان
يجب بالوجوب الغيري كل ضد مقارن لترك الحرام وقضية الاحتجاج الثاني ان يجب كل ضد للحرام فان تعين
فتعيينا والا فتخييرا وفي قضائه للوجوب النفسي او الغيري نظر ثم اعلم انه لو تمت شبهة الكعبي للزم نفي المندوب
والمكروه كما ينص عليه العنوان فاسناد نفي المباح اليه خاصة فيمكن ان يكون ذلك قصورا منه او منهم في البيان لا قصرا
في الحكم او يبنى المباح مما نقل عنه من وجوب كل مباح على معناه الاعم ويدل على نفي الاحكام الثلاثة ح لا حاجة الى
ما تكلفه بعضهم في دفع التنافي في قوله بوجوب كل مباح من ان المراد بوجوب ما هو مباح عند القوم وانه ما هو
مباح بالذات واجب بالعرض الا ان بعض كلمات القوم كرد البعض له بان ترك الحرام قد يتم بفعل الواجب يابى
عن ذلك الثاني لا ريب في وجوب مقدمة ترك الحرام فانه من جملة الوجوب مقدمة الواجب فان ترك
الحرام واجب واما مقدمة فعله فالتحقيق ان تحريم الشيء لا يقتضي تحريم مقدمته وان ترتب عليها ما لم يكن

سببا فعليا او قصد بها التوصل اليه وان لم يترتب عليها فيحرم حج من حيث التجري اما الاول فلاصالة عدم تحريمها
السالم عن المعارض والفرق بينها وبين مقدمة الواجب ان التوصل الى الواجب لا يمكن بدون مقدمته فتستلزم
مطلوبيته مطلوبيتها بخلاف ترك الحرام فانه يمكن مع الاتيان بمقدمته ولو حرم مقدمة الحرام مط لحرم جميع
الافعال او معظمها لامكان التوصل بها الى محرم وبطلانه ضروري واما الثاني فلشهادة العقل والشرع به والظ
انه موضع وفاق نعم ولهذا تريهم يحكمون بحرمة السفر الذي قصد به محرم وان لم يترتب عليه المحرم وظاهرهم استحقاق
العقوبة عليها لا لتجريه بها عليها ثم يستتبع من فعله ..... فانها يجر بها الاعقاب عليها بل الظاهر ان الاحوط
فيها حرمة ايضا لما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة تفضلا منه تعالى عليهم وذلك لا ينافي قبحها عقلا
وهذا مما لا اشكال فيه على ما حققنا من ان تكاليف الشرع انما تتبع جهات التكليف وانها جهات المكلف به واما
على ما هو المعروف من انها تتبع جهات المكلف به فقد ..... الا بالمنع من قبحها عقلا او اثبات تقسيم المعصية
الى الكبيرة والصغيرة وبهذا المقام تفصيل ياتي في محله واذا ارتكب المحرم فكل جزء من اجزائه ان اخذ في ضمن الكل
كان نوع ما حرمة الكل فان اتصاف الكل بصفة يوجب اتصاف كل جزء منه بها في ضمن الكل وان اخذ منفردا كان
حرمها ان قصد به التوصل الى الكل او كان بمنزلة السبب كالجزء الاخير في وجه والا فلا والكلام في مقدمة المكروه
كالكلام في مقدمة الحرام (?) اذا توقف الواجب الموقت موسعا كان او مضيقا على مقدمة مقدمة على وقته
في الخصوص او توقف الموسع عليها في اول وقته كذلك وجب فيه بحكم العقل احد الامرين من اختصاص وجوبه في تمام
الوقت لعامله او لعل بمقدمة فيكون وجوبه مشروطا بحصولها قبل وجوبه ولو في حق فاقدها قبل حضور الوقت
وجوبا مط ولو باعتبار فعل المقدمة فيكون وجوبها ح ايضا مط والا لزم التكليف بالمحال حال صدور التكليف عند
قوعه وهو محال بالضرورة فمن فروع المسألة عدم وجوب ايقاع الصلوة في اول الوقت على فاقد بعض شرائطها
المعتبرة فيها عمدا ان فمن يمكنه تحصيل الشرط فيه وان وجب عليه فيها ايقاعها فيما تاخر عنه ومن فروعها
ايضا وجوب الغسل للصوم الواجب على المحدث بالاكبر قبل الفجر فانه ان ثبت وجوب الصوم من الفجر المشروط بالطهارة
في حق المحدث والمتطهر ثبت وجوبه قبله ولو في حق المحدث بتحصيل الطهارة لا بمعنى انه ما قبل الفجر ظرف للواجب بل
لوجوبه كما مر ولا يذهب عليك ان هذا البيان انما يقتضي مطلوبية الصوم قبل الفجر بعد ما تقدم فيه ولما

ما زاد

ما زاد عليه فلولا امتناع التكليف بالمحال لامكن ان يوجب على هذا قول من قال بوجوبه اذا بقي للفجر مقدار
الغسل بانه استصحاب هذا القول فقد اقتصر في اثبات الوجوب على اليقين مضافا الى اصالة عدمه في غيره
لكن جريان ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك ما يدل على وجوب الصوم مط من غير اعتبار حضور شيء من الاوقات من
الايات والاخبار وهو غير واضح بل قضية الاطلاق المطابق الوجوب في جميع الاوقات والاحوال ولئن كان فعل الواجب
مقيدا بحضور وقت مخصوص فان ذلك يتجه القول بوجوب الغسل له منه لكن بعد دخول الليل كما هو ظاهر الاخرين وان تضيق
بتضييق الوقت نعم لا يقع فعله على وجه الوجوب الغيري الا ان يترتب عليه فعل الصوم الواجب كساير المقدمات على ما
حققنا فلا يجوز قصد الوجوب به مع العلم والظن بعدم ترتبه عليه وفي الشك وجهان وحيث قد خفي هذه
الدقيقة على كثير من افاضل اصحابنا حيث لم يفرقوا بين نفي الوجوب عن الفعل وبين نفي الوجوب عن نفس
الفعل اشكل عليهم الحال في المسألة المذكورة حتى يتوجه عند بعضهم بالتزام وجوب الغسل النفسي مع انه كما ترى
مما لا حجة له في ثبوت التكليف والعصيان بالصوم على تقدير المخالفة في الغسل والمتكرر وجوبه النفسي قد
تخلص عنه بوجوه اخر غير موجهة منها ما حكاه بعضهم عن ابي ادريس من منع التوقف مع تسليم بطلان الصوم
بدونه وقد رده بما معناه ان الصوم الواجب يتم بالغسل بنية الندب فلا يتوقف على قصد الوجوب به وضعفه ظاهر لورود
النقض عليه بساير المقدمات فان فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب والحل مشترك
فيه وان المقدمة الواجبة هي ما يتوقف على فعلها فعل الواجب لا ما يتوقف فعله على فعلها بنية الوجوب ومنها ما
زعمه بعضهم من انه اذا بقي لطلوع الفجر بقدر ما يغتسل فيه وهذا الزمان منزلة منزلة الوقت فيجب الغسل
فيه وهذا ايضا ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب الصوم واقعا ما بعد الفجر كما هو المفروض فالتنزيل المذكور مما لا يعقل
له وجه لان الاحكام العقلية مبنية على التحقيق لا على التسامح ومنها ما توهمه بعض افاضل المتاخرين من ان وجوبه
للتوطين على ادراك الفجر طاهرا وهذا ايضا ضعيف لانه ان اراد بالتوطين التهيؤ للصوم بفعل ما يعتبر في صحته
من الغسل وغيره فمصادرة ولذا اراد به العزم على فعل الصوم فهذا وان توقف في حق العالم بالحال على فعل الغسل
لامتناع العزم على الصوم الصحيح مع العلم بوجود المانع الا ان وجوب العزم تابع لوجوب الفعل ولا يعقل وجوب
الصوم المشروط بالفجر في حق المحدث حتى يجب عليه العزم عليه ان وجوب العزم على فعل الواجب المشروط

قبل حصول شرطه في محل المنع ومنها ما تخيله بعض افاضل متأخري المتأخرين وهو ان مقدمة الواجب يصح ان يتصف
بالوجوب الغيري قبل ان يتصف ما وجبت له به واتجه عليه بقضاء الضرورة بوجوب السير وقطع الطريق للفعل المتأخر كا
لحج بالنسبة الى قطع المسافة وهذا ايضا ضعيف لانطباق كلمة الاصوليين على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط من
حيث كونه مقدمة له قبل حصول شرطه فكيف يوجبها لزم خرق الاجماع المطابق لما يسهل به صريح العقل كما مر بيانه
وما ذكره من مثال الحج غير مطابق للدعوى لان وجوب الحج غير مشروط بحصول زمانه بل بالاستطاعة ومتى
حصلت وجب الحج وان تأخر زمن فعله وما ذكره في عدم وجوب الطهارة للصلوة قبل وقتها من انه خرج بالاجماع
غير سديد لان وجوب الواجب يقتضي وجوب جميع مقدماته المقدورة الخالية عن صفة القبح ولو بعنصر وحدتها
مقتضى وجوبا فعليا بعقل مطلق فان عممنا ذلك الى الواجب المشروط امتنع تخصيصه بالطهارة لخلوها عن صفة القبح قبل
دخول الوقت والا لم تكن مسنونة والقواعد العقلية لا تقبل التخصيص وبالجملة فمنشأ هذه الجهالات ما اشرنا اليه
من عدم الفرق بين زمن الوجوب وزمن الواجب وبعد الوقوف على ذلك بتبياناتنا المتقدم يتبين كيفية التخلص
عن الاشكال المذكور على الامر بالتعليق فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا وقبل
الخوض في تحرير النزاع من بيان محله فنقول ضد المأمور به هو ما لا يمكن اجتماعه معه لتنافيهما ولا اضداده الوجودية
والعدمية من العقلية والشرعية والعادية وانما قلنا لذاته احترازا عن لوازم الضد فانها لا تسمى ضدا وان امتنع
اجتماعها مع المأمور به ومن التزم بلزوم تساوي المتلازمين في الحكم مطلقا او حيث يكون بينهما علية او تشارك
في العلة فان التزم في المقام بالاقتضاء لزمه القول به في لوازم الضد ايضا على مقتضى اصله وحيث اوردنا بيان ذلك
فلا حاجة الى تعميم المقام اليه وقد يتناول بعضهم ان يعبر ولفظ الترك بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص وتسمية
الاول ضدا اما حقيقة عرفية او مجاز نظرا الى العلاقة وزعم بعضهم ان من شرائط الترك بالكف فقد استراح
من ذلك وكان الضد عنده على معناه المعروف وهو غير واضح لان الضدين بالمعنى المعروف هما الوصفان الوجوديان
الذان يمتنع تواردهما معا على محل واحد لتنافيهما وهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما يصح ورود الآخر عليه ولا
يكون التنافي باعتبار المورد كالعلم والسواد وظاهر ان الكف وفعل الضد لا يتواردان غالبا على محل واحد لان الاول
من صفات النفس والثاني من عوارض الجوارح وكذا ان اخذا بمعنى التأثير وقلنا بان عين الاثر ذاتا والا فالمخالفة

اوضح

اوضح لظهور ان التأثيرين لا يتنافيان من حيث ذاتيهما بل من حيث تنافي الامرين ويمكن اخذهما بالمعنى الاول
بجعل الوصف للنوع او الفرد وعلى تقدير فلا اشكال لاتحاد الموضوع بينهما فيتعين ثم وصف الاول بالعموم والثاني
بالخصوص اما من حيث عموم الوصف المشتق منه فالاول لعمومه وخصوصيته في الثاني ككتابة الصلوة وفاعل الاكل مثلا
واما من حيث تحقق الاول حيث يتحقق فيه الثاني من دون عكس ولو غالبا وقد يطلق الضد العام ويراد به احد
اضداده الخاصة وهذا راجع الى الضد الخاص معنى ويتبعه ما يترتب عليه ثم الكلام في المقام يجري في
الواجب النفسي بجميع انواعه بالنسبة الى جميع اضداده عبادة كانت او غيرها فيختلف اقتضاء الامر للنهي عن الضد
على حسب اختلاف نوعي الوجوب والضد فقد يقتضي الامر التخييري للنهي عن الضد على التخيير وقد يقتضيه على التعيين و
هكذا ويتجه اعتبار جريانه في الواجب الغيري ايضا الا انه ظاهر في الظاهر من اطلاق عناوين المبحث ولا ثمرة له بالنسبة
الى ما يكون ضدا له ولا وجه له الا بمجرد الاعتبار ويعرف الكلام فيه بالمقايسة ثم المراد بالنهي هنا ما يعم النهي
النفسي الاصلي والغيري التبعي فيتعين الاول حيث يدعى فيه العينية قطعا وكذا التضمن على احد الوجهين والثاني
حيث يدعى فيه الالتزام بالنسبة الى غير الضد العام ومن هنا يظهر ان المراد بالاقتضاء ما يعم اقسامه الثلثة بل الاربعة
ليطبق على جميع اقسام المسئلة واقوالها وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا انما هو في الواجب المضيق الذي يكون ضده
واجبا موسعا وهذا خلط منه بين موضع النزاع والموضع الذي تظهر فيه الثمرة مع ان الثمرة على ما سنبين تظهر في غير
ذلك ايضا وزعم ايضا ان النزاع في مسئلة ان النهي الاصلي دون التبعي اذ النهي التبعي ليس محلا للنزاع في شيء وقد
سبق مثل ذلك منه في بحث المقدمة واشرنا هناك الى فساده ثم اعلم ان النزاع في الضد الخاص يتأتى في مقامين في اصل
الاقتضاء وفي كيفيته واما الضد العام بمعنى الترك اعني عدم الفعل فانما يتأتى النزاع فيه في كيفية الاقتضاء فقط
بناء على تفسير النهي بطلب الترك بمعنى عدم الفعل اذ منع الاقتضاء فيه خروج عن ما نبأ في معنى الوجوب وقد يحكى عن المرتضى
وبعض العامة انكار الاقتضاء بالنسبة اليه لان الامر كثيرا ما يأمر ولا يخطر بالترك فضلا عن النهي عنه واجيب
بان هذا التعليل على تقدير تسليمه انما يقتضي نفي الاقتضاء باللزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقتضاء بطريق
العينية في المعنى او الجزئية او اللزوم البين بالمعنى الاعم واللزوم الغير البين وكذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء
على تعلق الطلب بالامور العدمية ثم انه قد اضطرب كلام جماعة في تحرير محل النزاع فمنهم من اطلق لفظ الضد

ومنهم من جعل النزاع في الضد العام وسكت عن الضد الخاص ومنهم من جعل النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان
انكاره يؤدي الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقتضي نفي النزاع عنه بالاعتبار الثاني فالتحقيق
ما ذكرناه اذا عرفت هذا فالحق ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام بمعنى الترك معنى ان فسر الترك فيه وفي النهي
بعدم الفعل ونفيه كما هو الحق ويستلزمه بالنهي بالمعنى الاعم ان فسر فيهما او في احدهما بالكف وكذا يستلزم النهي عن ضده
الخاص سواء فسر النهي بطلب عدم الترك او بطلب الكف ما لم يكن الضد على التقدير الاول وجود ما تعلق الامر بعدمه ولو
في ضمن الكل فيكون عين النهي عنه ولو في ضمن الكل ومن هنا يتبين الحال في الاضداد العامة للاجزاء فان الامر بالشيء
عين النهي عن اضداد اجزائه العامة باعتبار ويستلزمه باعتبار وذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن
ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا ومنهم من نفى الدلالة في الضد
الخاص لفظا واثبتها معنى وذهب بعض المتأخرين الى نفي الاقتضاء في الضد الخاص مطلقا واثبته في الضد العام بالتضمن
لنا على ان الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام ان فسر الترك فيهما بعدم الفعل ان معنى النهي عن الترك طلب ترك
الترك لا ان معنى النهي طلب الترك عين طلب الفعل في المعنى وذلك ظاهر وانما قلنا انه عينه في المعنى اذ لا ريب في تغايرهما بحسب
المفهوم كالوجود وعدم العدم واعترض بان النزاع يرجع الى اللفظ حيث يسمى طلب الفعل طلبا لترك تركه وعبر عنه بالنهي
عن الضد وطولب بثبوت النقل عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت فمرجعه الى ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاعجمية
ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينية المفهوم مبني بحسب الصدق لا في التسمية اذ لم
يدع احد ان النهي عن الضد له معنى غير معناه المتداول اعني طلب الترك حتى يطالب فيه بالنقل وعينية المفهومين
في الصدق وان كانت من الامور الواضحة الى ان التشاجر في نظائرها غير عزيز في كتب القوم ولنا على انه يستلزم النهي عن ضده
العام ان فسر الترك فيهما او في احدهما بالكف ان عدم الكف الكف عن العدم او الكف عن الكف حيثما يتوقف عليه فعل
الواجب معتبر في حصول المأمور به فيجب لما عرفت في بحث المقدمة ووجوب عدم الكف هو معنى النهي عنه او نقول
ترك المأمور به حرام والكف سببه فيحرم لما مر في التقديرين فيكون النهي غيريا تبعيا على ما مر في بحث المقدمة وانما
لم نقل ان عدم الكف سبب لحصول المأمور به ليكون الاستلزام اوضح لظهور ان الفعل لا يستند الا الى عدم الكف بل
الى علته وهي الارادة وهذا ظاهر ولنا على انه يستلزم النهي عن الضد الخاص حيث لا يكون الضد وجود ما تعلق الامر

بتركه

بتركه ولو في ضمن الكل ان ترك الضد مما يتوقف عليه حصول الواجب فيجب لما مر من وجوب مقدمة الواجب ووجوب
الترك للتوصل الى الواجب معنى النهي الغيري وقد يستدل على ذلك بان فعل الضد مستلزم لترك الواجب المحرم
فيحرم لاستحالة اختلاف حكم المتلازمين وفيه ضعف سابقا حيث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من جهة كونه
مستلزما له حراما ما لم يكن سببا فعليا ولا ريب ان فعل الضد وان كان مما تعين سبب الترك الواجب الا انه سبب
ثان فما لم يستند ترك الواجب الى الصارف دون فعل الضد فيحرم الصارف دونه وكذا الحال فيما لو فسر النهي
بطلب الكف حيث يتوقف فعل الواجب عليه ولنا على انه عين النهي عن ضده الخاص حيث يكون الضد وجود ما تعلق الامر
بتركه ولو في ضمن الكل ان مطلوبية الترك عين النهي عن الفعل فان كان الترك تمام المطلوب فلا اشكال فان قول القائل
اترك كذا امر بترك الفعل وهو معنى النهي عنه ومثله تجنب واحترز وكف فان المفهوم منها عرفا انما هو طلب
الترك وان كان جزءا كما في الصوم فان اعتبر مستقلا كان واجبا غيريا من باب المقدمة كما مر وهو معنى النهي عن فعله
وان اعتبر في ضمن الكل كان واجبا نفسيا بوجوب الكل والاولى اخراج هاتين الصورتين عن موضع النزاع نظرا الى
انه ليس فيهما امر بالشيء وان امكن تعميم الشيء بحمله على المفهوم والمعنى بحيث يعمهما ولذلك نص بعضهم على
الخروج في الاول والاولى ارجاع الضد الخاص فيه الى الضد العام لان الفعل الذي اضيف اليه الترك هو نفس ترك
الترك ومعناه الذي هو ضد عام وان غايره في المفهوم فيختص اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص بما اذا كان الترك
وهذا اوفق بتعميم بعض المباحث الآتية واعلم ان قضية ما قررنا من ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص
من باب المقدمة ان يكون كل واحد من آحاد الواجب المخير منهيا عنه بالنهي التخييري من باب المقدمة اذا تضادت
وتوقف وجود كل واحد منها على عدم الاخر وهي كذلك على ما يساعد عليه النظر الصحيح فان ما قررناه من وجوب مقدمة
الواجب المطلق ليس مخصوصا بغير هذه المقدمة لكن لقائل ان يقول قضية التخيير تساوي الآحاد في المطلوبية بمعنى
ان مطلوبية كل واحد على حد مطلوبية الاخر فلا يكون تركه مطلوبا له والا لساواه في المطلوبية على ما مر في الاشارة
اليه في بحث المقدمة فيلزم تساوي فعله وتركه في المطلوبية ويرجع الى الاباحة مع ان طلب شيء لشيء يستدعي
رجحانه له وهو يستدعي مرجوحية الفعل وهو ينافي رجحانه فضلا عن مساواته للاخر في الرجحان وجوابه اولا
بالنقض بما اذا كان الضد شرعيا كما لو خير بين الجمع وعدم الجمع فانه لا ريب في مطلوبية ترك كل واحد للتوصل

الى الامتثال بفعل الاخر مجردا عن وصف الاجتماع فينافي الاشكال المذكور والفرق بينه وبين الضد العادي او العقلي
غير معقول كالفرق بين المقدمات وثانيا اما عن الاول فبان مطلوبية الترك للتوصل الى الفرد الاخر انما تقتضي مطلوبيته
على تقدير التوصل اليه لا مطلقا على ما حققناه سابقا فالتخيير بين الفعل وترك خاص لا يكون اباحة انما الاباحة هو التخيير
بين الفعل ومطلق الترك واما عن الثاني فبان رجحان الفعل على وجه التخيير لا يستلزم مرجوحية تركه مطلقا وانما يستلزم
مرجوحية تركه المجرد عن المعادل فلا ينافي رجحان تركه المتوصل به الى المعادل وسيأتي لهذا مزيد بيان في مبحث
النهي حجة من قال بان الامر بالشيء عين النهي عن الضد انه لو لم يكن عينه لكانا اما مثلين او ضدين او خلافين والتالي باقسامه
باطل بيان الملازمة ان المتغايرين اما ان يتساويا في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا
يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان فان تساويا
فمثلان كسوادين وبياضين والا فان امتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما فضدان كسواد وبياض والا فخلافان
كالبياض والحلاوة واما بطلان التالي باقسامه فلانهما لو كانا مثلين او ضدين لامتنع اجتماعهما في محل واحد لان
ذلك شان المثلين والضدين لكنهما يجتمعان في محل واحد مكلفا او مكلفا به اما الاول فواضح واما الاخر
فلان الحركة يجتمع فيها الامر بها مع النهي عن السكون الذي هو ضدها يعني يجتمع فيها وصف كونها مامورا بها ووصف
كونها منهيا عن ضدها ومن هنا يظهر فساد ما قيل من ان احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار المتعلق فليس في اجتماعهما
اخلال بحقيقة الضدية كحسن زيد وقبح الغلام فانهما يجتمعان مع ان بين وصف الحسن والقبح تضادا وذلك لان
الكلام في حال هذا الوصف المتعلق بحال الموصوف لا نفسه ولو كانا خلافين لجاز ان يجتمع كل واحد منهما مع ضد
الاخر لان ذلك حكم الخلافين ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد اعني الامر بالضد لانه تناقض او تكليف
بالمحال واجيب بمنع ما جعله لازما للخلافين من جواز الاجتماع مع ضد الاخر لانهما قد يكونان متلازمين كالضاحك
العام ووجود النهار او ضدين لامر ثالث كالعلم والقدرة المضادين للنوم فيستحيل ان يجتمع كل منهما مع ضد الاخر
لادائه الى انفكاك المتلازمين او اجتماع الضدين وهذا اي الوجه الاخير من جعلهما ضدين لامر ثالث منه غني عنه
انما يستقيم ان انحصر الضد او كانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد والتحقيق ان القائل المذكور ان ادعى العينية بالنسبة
الى الضد العام بالمعنى الذي سبق او الضد في الجملة فمن النهي عما ذكرناه صحت دعوته لما بينا وان تسددت حجته

لما ذكر

لما ذكروا الا فسدت دعوته وحجته حجة من قال بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده العام ان ماهية الوجوب معنى
الايجاب مركبة من امرين من طلب الفعل والمنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الايجاب دالة على النهي عن الترك بالتضمن
والجواب ان مدلول الامر لا يزيد على طلب الفعل كما مر في مدلول الصيغة والمنع من الترك ان كان بمعنى النهي
عنه فطلب الفعل راجع اليه او الى جزء مدلوله وان كان بمعنى تاكد الطلب فهو من عوارض الطلب عليه بحسب بعض
مراتبه وكيف كان فلا يكون المنع من الترك جزءا حتى يدل عليه الامر بالتضمن سلمنا ان الامر يدل على الايجاب لكن المنع
من الترك ان فسر بطلب ترك الترك المتاكد كما هو الظاهر فهو في الحقيقة عين الايجاب اعني طلب الفعل المتاكد لانه عبارة [illegible]
فلا يكون جزءا منه وان فسر المنع بطلب الكف او فسر الترك بالكف فعاد مع ما فيه من التعسف الى ان الامر بالشيء لا يتضمن معنى الكف
فضلا عن طلب عدمه او طلب الكف عنه كما يشهد به الاعتبار الصحيح على انا نقول ان كان النهي عن الترك جزءا من معنى الايجاب
فمعنى النهي عن الترك اما طلب عدم الترك او طلب الكف عنه وكيف كان فذلك الترك او الكف الذي تعلق به الطلب
واجب لتحقق معناه فيه ولاستحالة اتصافه بغيره من الاحكام واللازم يكون الامر للايجاب فاذا قلنا بان النهي عن الترك
جزء من معنى الايجاب لزم تركب كل ايجاب من ايجابات غير متناهية وذلك ظاهر الفساد حجة من قال بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل على حرمته بالتضمن وفي هذا الاحتجاج
اعتراف بان المدلول في الدعوى مطلق الاستلزام لكنه تعسف الثاني ان الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على
الكف او فعل ضد غير الكف اذ لا ذم الا على فعل لانه المقدور ايهما كان فالذم عليه يستلزم النهي عنه واجيب عن الاول بانه
ان اريد بالنقيض الترك فلا نزاع لنا في دلالة الامر على النهي عنه بالتضمن وان خالف فيه القائلون بالعينية وان اريد به
احد الاضداد الوجودية فلا نسلم انه جزء من معنى الوجوب اذ لا يدل مفهومه على رجحان الفعل مع المنع من الترك وعن
الثاني بالمنع من انه لا ذم الا على فعل بل قد يذم على عدم الفعل سلمنا لكن نقول ليس الذم على فعل الضد بل على الكف ولا نزاع
فيه وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا وفيما سيأتي ذكره وقفت على ما في الاحتجاجين وجوابيهما من الوهن والضعف و
احتج الفاضل المعاصر على كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده العام استلزاما بينا بالمعنى الاعم بان الامر حقيقة في الطلب
الحتمي ويلزمه اذا صدر من الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية منه وكل من يزعم ان المنع من الترك مغاير للحتم والالزام
معنى وان الامر موضوع للطلب المقيد بكونه حتميا لا ان يكون المنع خارجا عن مدلول اللفظ كالنهي بالنسبة الى [illegible] وقد

صحيح بهذا في بعض مقدمات مبحث المقدمة حيث حمل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم البين بالمعنى الاخص
فمقصوده ان المتبادر من الامر انما هو الالزام بالفعل وهو مقتضى الحتم والايجاب والذي يوجب المنع من الترك وهذا المتبادر
عندهم ومعنى الاطلاق كما عرفت فلا يكون الحتم قيدا خارجا عن المدلول واما الممنوعية من الترك بمعنى مبغوضيته فهي
وان كانت من لوازم ايجاب الفعل والالزام به الا انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد ومع ذلك فهي لا
تختص باوامر الشارع بل تعم جميع الاوامر الالزامية نعم لا يترتب عليها اثرها من استحقاق الذم والعقاب في غير اوامر العالي فحجة
من نفى الاقتضاء في الضد الخاص انه لو اقتضاه لكان بطريق الاستلزام والتالي باطل اما الملازمة فلما مر من بطلان العينية
والتضمن وانحصار طرق الاقتضاء في الثلثة كما هو جلي واما بطلان التالي فلانه لو استلزمه لكان اما من جهة ان فعل الضد
يستلزم ترك الواجب وهو حرام فيحرم فعل الضد لان مستلزم المحرم محرم واما من جهة ان فعل الواجب يتوقف على ترك
الضد فيجب من باب المقدمة ووجوب الترك يقتضي حرمة الفعل وكلاهما ممنوع اما الاول فلما مر من منع لزوم تساوي
المتلازمين في الحكم ما لم يكن بينهما علية على التفصيل السابق وهي في المقام ممنوعة وقد سبق منا تحقيق الكلام في ذلك
واما الثاني فلهم في دفعه وجوه الاول ان مقدمة الواجب لا تجب ما لم يكن شرطا شرعيا كما يراه الحاجبي وسببا كما يقول به
صاحب المعالم مط وان ترك الضد ليس باحدهما وربما يشكل على الاول بالاصل الا الشرعية مع ان اطلاق كلامه يقتضي منع
الاقتضاء فيها ايضا وربما امكن توجيهه بان الكلام هنا في الاقتضاء من جهة الضدية وهي مغايرة للجهة الشرطية وان
استلزمهما فالاعتراف بالاقتضاء في الضد الشرعي بالاعتبار الثاني لا يوجب الاعتراف به فيه بالاعتبار الاول وفيه
تكلف والجواب عنه واضح مما حققناه سابقا من وجوب مقدمة الواجب مط وفساد التفصيلين المذكورين فلا حاجة الى
اعادته الثاني ما ذكره بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمة لفعل الواجب اذ لا توقف له عليه وانما هو يستلزمه
بل توهم التوقف في عكسه اوضح كما زعمه الكعبي قال ومنشاء التوهم عدم انفكاكهما ولذلك يتوهم من الطرفين
مع انه محال انتهى ولعله يقول ولذلك يتوهم من الطرفين الورد على الحاجبي والعضدي حيث التزما بالتوقف
في المقامين وعنى بقوله مع انه محال الاشارة الى لزوم الدور الظاهر على هذا التوهم وهذا الى ممتنع الورود وقد اغرب
الفاضل المعاصر حيث استغرب قوله مع انه محال معترضا عليه بان المقامين متغايران وربما يقضي بعد تحقيق فيه
على مقصوده مع ان دلالة كلامه عليه في غاية الوضوح والظهور وانما جعل توهم التوقف في العكس اولى لان الفعل يستلزم

الترك

الترك بخلاف الترك والجواب ان قضية تضاد الافعال والاكوان ان يكون وجود كل فرد منها مشروطا بعدم الاخر
فان عدم الضد لمانعيته معتبر في وجود الضد الاخر بخلاف عدمه وذهنا انه لا يعتبر في وجود الاخر وانما ذلك من لوازم
وجود الموضوع على ما مر التنبيه عليه سابقا فالفرق بين المقامين في غاية الظهور فان قلت فمن ضمن مانعية شيء لشيء
ان يكون وجوده سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين مانعا من وجود الاخر كان سببا لعدمه وهذا ينافي
ما مر ثبت من ان عدم كل منهما شرط لوجود الاخر لاستلزامه الدور قلت معنى المانعية تاثير المانع في عدم الشيء
لو لم يسبقه في التاثير سبب اخر لا التاثير الفعلي وليس الشرط في وجود احد الضدين عدم الاخر المستند اليه بل المتحقق
عنده مط وان استند الى امر اخر كعدم الارادة وعدم المقتضي هذا كله اذا كانت المانعية من الجانبين واما اذا
كانت من جانب واحد كالتحرك والاستدبار والحدث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان تلك الامور مانعة من
فعل الصلوة وليست الصلوة مانعة عن وجودها بل مستلزمة لعدمها ضرورة استلزام الشيء لعدم المانع فالكلام
المذكور انما يجري هناك من جهة المانع ولا يتوهم فيه الاشكال المذكور هذا ومن عجايب الاوهام ما سنح للفاضل المعاصر
في المقام حيث استظهر ان يكون منشاء توهم الفاضل المذكور هو انه لما وجد ان ترك احد الضدين تنحلت غالبا
من فعل الاخر توهم انه لا مدخل له في فعله او انه لما توهم ان مقدمة الفعل عبارة عما يتوقف عليه في نظر المكلف عند
التفطن وجد ان الاضداد كثيرا ما يتركها الفاعل من غير ان يتفطن بتوقف على تركها توهم عدم كون الترك مقدمة
له ثم غفل وطرد الكلام الى حال التفطن فمنع من كونه مقدمة له مط او انه لما لم يجد التوقف عند ترك الضد اذ لا
يتحقق حتى يتحقق هناك التوقف انكر التوقف عليه ثم غفل وطرد الكلام الى حال الاشتغال فتوهم عدم توقفه عليه مط
هذا محصل كلامه بعد تنقيحه وتصحيحه وانت خبير بان الفاضل المذكور بمكانة من دقة النظر فهو اجل من ان يخطر بباله
هذه التوهمات الواهية فضلا من ان يعترف بصحتها ويستند اليها بل الظاهر ان منشاء توهمه على ما يستفاد من بيانه
هو انه لما وجد ترك الضد متوقفا على الصارف فقط ووجد فعل الضد من جملة المقارنات توهم مثله في جانب
الترك ولم يتنبه للفرق بين المقامين هذا واما ما استدل به المعاصر المذكور فيمنع توقف ترك احد الضدين
على فعل الاخر كما ذكره الفاضل المذكور من جواز خلو المكلف عنهما جميعا فمحل نظر لانه ان اراد الخلو عن تمام التشاغل بغيرهما
من الاضداد ففيه ان احدا لا يقول بتوقف ترك الضد على التشاغل بضد اخر على التعيين بل يقول بتوقفه على فعل احد

شكال

الاضداد على البدل كما من الشرع به في جهة الكعبة فلا يمتنع جواز خلوه عنهما في التوقف على فعل احدهما كما هو منا طالا
وان اراد الخلو عنها وعن سائر الاضداد كما ذكره قبل ذلك وصرح به في دفع شبهة الكعبي ايضا وفقا لجماعة من صاحب
المعالم وغيره ففيه ان ذلك مع ابتنائه عندهم على اصل فاسد غير مفيد لان حالة الخلو وهي حالة التساقط وترك
النفس لتمرها انما الارادية في البدن حالة وجودية فيه مضادة لجميع الافعال بالضرورة فيكون كاحد الاضداد الفعلية
في توقف ترك الفعل الخاص عليها غاية ما في الباب انها لا تجب من باب المقدمة بناء على عدم وجوبها عن قدرة المكلف كما
قد حققنا سابقا ان الواجب اذا كان له مقدمتان بدليتان احديهما مقدورة والاخرى غير مقدورة تعلق الوجوب
بالمقدورة على التعيين ويسقط عن المكلف بحصول غيرها ان اتفق وظهر ان جواز خلو المكلف عن جميع الافعال مما لا يجدي
له في منع التوقف المبني على الافعال وعمدة ما في الاشكال على القول بالاقتضاء في انحا الخلو وانه لم يستند وجودها
الى قدرة المكلف استنادا تاما لكن لقدرته مدخل فيها قطعا فهو اذن مقدور بعدم ارادته رفعها وهذا القدر من
الاستناد كاف في صحة التكليف كما سنشير اليه في بحث النهي فيتساوي حالة الخلو وسائر الاحوال في ذلك وقد سبق لهذا
من بيان الثالث ما ذكره المعاصر المذكور من ان وجوب المقدمة اصالة كما هو محل البحث ممنوع ووجوبها لغيرها وتبعا غير
مفيد لان النهي الغيري التبعي لا يوجب العقاب ولا يترتب عليه الفساد والجواب عنه يظهر مما مر فانا قد بينا ان الكلام في
الضد الخاص انما هو في النهي الغيري التبعي والمنع من ترتب العقاب والفساد عليه كلامهم في الثمرة وهو نزاع آخر مع ان النهي الغيري
التبعي وان لم يترتب عليه العقاب من حيث نفسه لكنه لا يجتمع مع الوجوب لامتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد شخصا وجهة
والاختلاف في جهة النفسية والغيرية والاصالة والتبعية لا يوجب تعددا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر
انا اذا امر بين واجب مضيق وعبادة موسعة فانه لو اتى بالموسع عصى وصحت عبادته بناء على القول بعدم الاقتضاء اذ لا مانع
من الصحة ويبطل على القول بالاقتضاء نظرا الى انتفاء الرجحان الذي هو قوام العبادة حيث ان ترك مرجح له ويمتنع رجحان
الفعل مع الترك للتناقض ولانه منهي عنه بالنهي الغيري فلو صح لكان مأمورا به ايضا لان صحة العبادة موافقتها للامر فيلزم
اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وهو محال ومن المتأخرين من انكر الثمرة المذكورة حيث اثبت بطلان الضد على القول
الاول ايضا نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده والالزم التكليف بالمحال لامتناع الجمع بين المتضادين فيبطل اذا كان
عبادة لان صحتها موقوفة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بان فعل الضد يتوقف على ترك الواجب

وتحقق

وتحقق الصارف عنه وهما محرمان ويمتنع طلب الشيء حال تحريم مقدمته وهذه وجوه اربعة تقتضي بطلان الضد اذا كانت عبادة
سيفرع الاول لانه على القول بالاقتضاء وبطلانها الاخيران يتفرعان على القولين ثم ان جماعة تصدوا لدفع الثمرة على الصورة
المذكورة ونحوها في المضيقين لانهما ان تساويا فالتخيير والا تعين الاهم وامتنع الامر بالآخر وهو ضعيف اذ ليس مبنى
هذا الامتناع عند التحقيق الا لزوم الامر بالشيء وبضده وهذا بعينه وارد في الموسع ايضا كما سننبه عليه ووجه النقض
عنه في المقامين واحد كما سنذكره بل او يظهر الثمرة في غير اهل الشرع ايضا بمن ليس له اهلية الايجاب كما مر صاحب
الدار لمن اذن له بمطلق التصرف فيها بالامر فعلى القول بالاقتضاء الامر بالشيء النهي عن اضداده الخاصة يحرم عليه جميع التصرفات المنافية
له ما عدا الخروج منها اذ ليس المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة الى الابن ثوب الامر وشبهه هذا ولما كان
القول بمقتضى ذلك على بطلان الضد هو بعيدا عن الطريقة السمحة بل مقطوعا بعدمه حيث يلزم في مثل ما لو ترك المكلف
اداء دين مضيق عليه ان يفسد كل صلوة صلاها في سعة حال علمه وتذكره بل كل عبادة منافية لاداء الدين ان اتى بها كذلك
ولو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه تفصى عنه بعض مشايخنا الاعلام بان الحكم بالصحة وان خالف القواعد
المقررة لكن لا بد من القول بها لقيام الاجماع والسيرة القطعية عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة لا يعتد بها لكونها
شبهة في مقابلة الضرورة والا فالقواعد العقلية لا تقبل التخصيص ومما يعضد ما ذكره ان اهل العرف والعقلاء الذين
سلمت فطرتهم اذهانهم من الشبهات المذكورة لا يرتابون في ان العبد المأمور بامرين متشاركين في بعض الوقت
احدهما مضيق والآخر موسع انه يمتثل ان اتى بالموسع في وقت المضيق وان حكموا بعصيانه من حيث مخالفته للاول
بالمضيق وكذا لو ضيقا وكان احدهما اهم في نظر الامر فتركه واتى بغير الاهم وتفصى الفاضل المعاصر عن اشكال منافاة
مطلوبية ترك الضد بناء على وجوب المقدمة لصحته بان النهي يقتضيه التدبر في ادلة وجوب المقدمة كون وجوبها للتوصل
الى ذي المقدمة فيختص بحال عدم الصارف عنه اذ حال وجوده لا يمكن التوصل اليه فلا معنى لوجوب المقدمة وعن منافاة
حرمة مقدمة الضد لصحته بان وجوب المقدمة ليس على حد وجوب غيرها بان يكون المطلوب حصولها بنفسها بل التوصل
الى الغير فمتى حصل التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المطلوب وسقط وجوب غيرها كما لو توصل الى الحج على دابة غصبية فان
الحج يصح ولو وقع السير على الوجه المحرم ولا يجب عليه اعادة السير وحجه مختل وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان وجود
الصارف لا يرفع تمكن المكلف من الفعل كيف وهو مكلف بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفا بمقدماته والادلة

التي سبقت على وجوب المقدمة تنفض دليله على وجوبها مع الصارف فيبقى مشروعيته وهذا ظاهر لا سترة عليه وربما امكن ان
يتوهم الاحتجاج على القول المذكور بظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حيث علق فيها الامر بالوضوء الذي هو مقدمة
للصلوة على ارادتها بناء على ان المراد بالقيام ارادة القيام كما ذكره اهل التفسير فيدل بالمفهوم على عدم وجوب
الوضوء عند عدم ارادة الصلوة ويتم الكلام في باقي المقدمات بعدم القول بالفصل وجوابه ان المفهوم من التعليق في
الاية بمساعدة سياقها انما هو مجرد اشتراط الصلوة بالوضوء ووجوبه لها لا توقف وجوبه على ارادتها كما يظهر بالرجوع الى
العرف فيها وفيما يرد من نظائرها مع ان القيام فيها مفسر في بعض الاخبار بالقيام من النوم ومعه لا تعلق للاية بالمقام
ومع التنزل فالاية ظاهرة في ذلك فلا تنهض في مقابلة ما قدمناه من الادلة القاطعة واما في الثاني فلانه لا ينهض بدفع
الاشكال على الوجه الذي قررناه من امتناع التكليف بالشيء حال تحريم مقدمته اذ غاية ما يحصل منه جواز التوصل الى
الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وجوب الواجب على تقدير حرمة مقدمته وقياس
ذلك بصحة الحج بالركوب على الدابة المغصوبة قياس مع الفارق لان تلك المقدمة مقدمة في الحصول على حصول ذي المقدمة
فيصح الامر به بشرط حصولها من غير اشكال بخلاف فعل الضد فان مقدميته المحرمتين مقارنتان له في الحصول مستمرتان
باستمراره فيمتنع التكليف به بشرط حصولها لوجوب مقارنة تمام الشرط لتمام المشروط وهو هنا مستحيل وقد يفصى عن اشكال
لزوم توارد الامر والنهي في الضد بان الامر النفسي يجوز ان يجتمع مع النهي الغيري وانما الممتنع اجتماعه مع النهي النفسي وهذا ضعيف
بناء على ما يظهر منهم من تفسير النهي بطلب الترك المطلق لان المانع من اجتماع النفسيين انما هو تنافي مقتضيهما فان كون
الشيء الواحد بالشخص مرادا ومحبوبا كما هو مقتضى الامر ينافي كونه مكروها ومبغوضا كما هو مقتضى النهي وهذا كما ترى
لا يختص بالنفسيين بل يجري فيهما وفي الغيريين والملفق منهما وعلى هذا على ما نقول به من امتناع الاجتماع واضح
واما على ما يراه جماعة من المتأخرين من جواز ذلك مع تغاير الجهتين فلا تفاوت في المقام لظهور ان المأمور به بالامر
النفسي هو عين المنهي عنه بالنهي الغيري فاما جهة النفسية والغيرية فهما لاحقتان للامر والنهي فالاختلاف
فيهما لا يوجب تغايرا في متعلقهما ولو بحسب الاعتبار وهذا واضح وايضا لو جاز ان يجتمع الوجوب النفسي مع الحرمة الغيرية
لجاز ان يجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري اذ لا تعقل فرق بين المقامين مع ان ظاهرهم الاطباق على المنع في المقام
حيث خصوا وجوب المقدمة بغير الفرد المحرم واسقطوه بفعله من غير نقل خلاف فيتوجه المنع الى الاول ايضا ونتعرض

النزاع

النزاع فيما ذكرناه في سبب الحرام ومقدمته التي قصد بها التوصل اليه فانه لا مانع من عروض الحرمة لها على التحقيق
ويمتنع ان يكون مع ذلك واجبين نفسيين او غيريين كما في الجهر بالقراءة حيث يكون سببا للتغيير او محرم او
مؤديا الى قتل شخص محترم واما في غيره فلا ثمرة فيه على ما ستقف عليه من تحقيقنا الاتي لا يقال لا نسلم وحدة المتعلق
في ذلك لان المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالنهي التوصل الى الواجب بالترك لا نفس الترك وهذا امر مطلوبية
المقدمة التوصلية فان المطلوب ليس نفسها بل التوصل بها غاية ما في الباب ان تكون تسميتها نهيا عن الضد نوع تسامح ولا
باس بالتزامه لانا نقول مطلوبية التوصل يوجب مطلوبية نفس المقدمات لانها مقدمة له ولا سبيل الى ان يجعل
المطلوب في التوصل الى التوصل دون نفس المقدمة للزوم التسلسل ومع ذلك لا يجدي لان التوصلات الغير المتناهية
اذا اخذت باسرها كانت مستندة الى نفس المقدمة فيلزم مطلوبيتها لها هذا والتحقيق ان مطلوبية الشيء يستلزم
مطلوبية ما يتوقف عليه من نفس المقدمات واما التوصل الى الواجب فهو عند التحقيق راجع الى فعل الواجب وهو واجب
نفسي كما ان التوصل الى المقدمة راجع الى ايجادها وفعلها وهو واجب غيري فاندفعت الشبهة باسرها ثم لا يخفى ان الجواب
المذكور على تقدير صحته لا ينهض بدفع جميع الاشكالات السابقة هذا وقد يفصى ايضا عن الاشكال المذكور بان الامر و
النهي يجوز تواردهما على شيء واحد اذا كانا مترتبين او كانا نفسيين او غيريين او مختلفين وان قلنا بان التكليف بالمحال
محال ضرورة انه لا يمتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده احرم عليك الكون في دار زيد مطلقا لكن لو عصيتني وكنت فيها
فانا اوجب عليك ان تكون في موضع كذا منها فانت حال كونك في موضع كذا منها منهي عن الكون فيه مطلقا ومامور
به بشرط الكون فيها فالمكلف مامور اولا بفعل الواجب وترك الضد لكنه اذا عزم على المخالفة وتحقق فيه الصارف عنه
وجب عليه فعل الضد مع بقائه على وصف الحرمة فوجوب الضد مشروط بحصول الصارف عن الواجب بخلاف الواجب فان
وجوبه مطلق بالنسبة الى ذلك اقول قضية ما ذكر توجه الامر المطلق الى المكلف بعد وجود الصارف مع توجه النهي
المطلق اليه لان الواجب المشروط مطلق عند وجود شرطه وضرورة العقل قاضية بامتناع توجه الامر والنهي الى الشيء
الواحد بالشخص والجهة مطلقا والدليل المذكور لا ينهض حجة عليه حتى انا لم نعثر في ذلك على مخالف من القائلين بامتناع
التكليف بالمحال مطلقا نعم يتجه جواز ذلك عند من اجاز التكليف بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما سيأتي لكنه
غير سديد عندنا كما سننبه عليه انشاء الله تعالى ولو اغمضنا المثال المذكور ان كان مقصود الامر ان الكون في موضع كذا منها اقل تحريما

من الكون في حيزه واطلق لفظ الوجوب عليه توسعا فخارج عن محل البحث وان اراد انه مع كونه مبغوضا له مطلقا مطلوب
له على تقدير الكون في الدار حتى انه يصح قصد الامتثال والتقرب به فيصح تنظيره بالمقام ففساده ضروري كما مر ثم الاعتذار
بان وجوب الغسل مشروط بحصول العصيان بما لا احتمال اصلا ومع ذلك فستقف على ما فيه بالامر به عليه ويحكى النقض
عن الوجوه المذكورة ايضا بالتزام جواز التكليف بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما يقول به بعض المتاخرين فيمنع الوجه
الاول لان الرجحان المعتبر في العبادة انما هو جهة مطلوبيتها وهي متحققة في فعل الضد بتعلق الامر به والتكليف بالمحال
اللازم في الوجوه المتاخرة غير مانع من الامر بالضد لاستناده الى المكلف حيث عصى بترك الواجب وضعفه واضح مما حققه
من ان التكليف بالمحال محال مط واجاب الفاضل المعاصر عن الوجه الثالث بان الذي يقتضيه الامر بالشيء مضيقا انما
هو عدم الامر بضده مضيقا واما عدم الامر به موسعا فلا لان مع الواجب الموسع وجوب الفعل في مجموع الوقت من غير
تعيين لجزء من اجزائه ولا استحالة فيه وهو نظير ما يجوزه من اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فانه من سوء
اختيار المكلف هذا محصل كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما التزم به من البطلان فيما اذا كانا مضيقين غير مستقيم
كما ستقف عليه من تحقيقنا الاتي ومع ذلك فانه مردود قاصر لعدم الفرق فيما لو ترك الانقاذ الواجب واشتغل بالصلاة
بين ما اذا وقع ذلك في اثناء الوقت او اخره فالتزام البطلان في الثاني دون الاول مجازفة واضحة ويمكن الذب عن
الاخير بالفرق بين التضييق الاصلي والتضييق العارض بسبب تاخير الموسع الى اخر الوقت فان الامتثال فيه ليس باعتبار
ايقاعه في اخر الوقت بل في مجموع الوقت واما ثانيا فلان ما ذكره في الموسع مبني على ان الامر يتعلق بالفعل الجزئي في كلي
ذلك الوقت فلا يضاد الواجب بهذا الاعتبار وانما يضاده باعتبار الفردية وعدم مطلوبيته لا ينافي مطلوبية
مطلوبية الطبيعة لان الفرد مقدمة للتوصل الى الطبيعة ويجوز التوصل الى الواجب بالمقدمة الغير المطلوبة وهذا
فاسد من وجوه الاول ان المطلوب بالامر اما الوجود او الايجاد الخارجيان او الطبيعة المأخوذة من حيث الخارج والتشخص
في هذه الامور كلي كما سيأتي تحقيقه الثاني ان الكلي عين الفرد في الخارج فلا يكون مقدمة له وقد مر بيانه الثالث ان
المطلوب بالامر الموقت ايجاد الطبيعة في الوقت الخارجي لا الوقت المفهومي ولا الذهني وذلك واضح وظاهر ان الوقت
الخارجي جزئي مشتمل على اجزاء فقضية التوقيت التخيير بين الاجزاء فتكون الطبيعة مطلوبة في كل جزء على وجه البدلية
وان لم يعد مثل ذلك في الاصطلاح تخييرا ولا خفاء في ان الطبيعة المقيدة بوقت الواجب مضادة له فعلا فيبقى الاشكال

وهو الامر

وهو الامر بالشيء مع الامر بضده بحاله ثم اقول والتحقيق عندي ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالاقتضاء ايضا
كما هو المختار وان الوجوه المذكورة فاسدة لا تنهض حجة على الفساد اما اجمالا فبالنقض بالواجبات والمندوبات
التخييرية المتفاوتة في الفضل اولا واو فرادا اذا اتى بفعل غير الارجح منها على ترك الارجح فانه لو تم ما ذكروه
لزم بطلان كل فعل راجح عند التمكن من فعل الارجح والتالي باطل قطعا بيان الملازمة ان الوجه المذكور جارية
فيه فان ترك الراجح مطلوب للتوصل الى الارجح وراجح له فلا يكون فعله مطلوبا ولا راجحا للتنافي وتعلق الامر
بضده على التعيين وتركه مقدمة كذلك توجب عدم تعلق الامر به وللتلازم الامر بالضدين وللامر بالشيء مع النهي
عن مقدمته وان كان كل من الامر والنهي للطلب الغير المانع من النقيض ضرورة ان التكليف بالمحال محال مط ولا يذهب
عليك ان هذا النقض مبني على امرين الاول ان تكون مقدمات المندوب مندوبة وقد بيناه سابقا الثاني ان يكون افضل
الفردين المخير بينهما مندوبا على التعيين كما يراه بعضهم لكنه غير مرضي عندنا كما سيأتي بيانه في محله وعلى تقديره يكون النقض
الزاميا واما تفصيلا فنقول في الوجه الاول ان رجحان ترك الضد للتوصل به الى فعل الواجب لا ينافي رجحان فعله في نفسه
مط ولو على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب وانما ينافي رجحانه في نفسه مط او على تقدير التوصل فتقتصر على نفيه
ولا ريب ان التقدير الاول من لوازم فعل الضد فلا يقع بحسب هذا الاعتبار الا صحيحا وتحقيق المقام ان الرجحان والمرجوحية
من الصفات المتنافية المتقابلة فلا يمكن تواردهما على موصوف واحد ولا يتحقق احدهما بدون الاخر وهما قد يكونان
عينيين تعيينيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل ونقيضه وقد يكونان تخييريين او كفائيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل
وما هو اخص من نقيضه وهو المجرد من البدل وقد يعتبران بالنسبة الى فعل وفعل اخر فيقال هذا ارجح من كذا او اشد مرجوحية
منه ولا خفاء في ان الراجحية والمرجوحية المعتبرتين في صحة الاحكام التكليفية العينية التعيينية انما هما بالاعتبار
الاول ومع فيما تصف فعل مطلق او مقيد بالرجحان المطلق او المقيد الملحوظ بهذا الاعتبار لزم بحكم التقابل ان يتصف
تركه بالمرجوحية على حسب اطلاقه وتقييده على قياسه رجحان الترك المطلق المتعلق بالفعل سواء كان الرجحان مطلقا
او معلقا واما رجحان الترك المقيد المتعلق بالفعل فقضيته مرجوحية ترك هذا الترك المقيد لمكان التنافي دون
الفعل لعدم منافيته معه نعم قد يكون تركه المطلق راجحا ايضا كالافطار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحا بهذا الاعتبار
كما في القسم الاول وحيث ان ترك الضد كان راجحا لكونه مقدمة لفعل الواجب كان المنافي به مشروطا بحصول التوصل به

الوصل الى الواجب على ما اسلفنا تحقيقه في بحث الملازمة وقد عرفت ان قضية رجحان ترك الخاص من حيث ترك
هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحانه على بعض الوجوه وقد تبين ان رجحان مثل الضد مبني على تقدير عدم التوصل
بتركه الى فعل الواجب فقضيته مرجوحية تركه على هذا التقدير لا مطلقا ومرجوحيته من حيث تركه الغير المتوصل به لان تقييد
الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتصاف فلا ينافي رجحان الترك المتوصل به فاندفع المنافات لان مبناه على
اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية في محل واحد على ما قررنا انما يرد على كل واحد لورود الاخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان
تلك الصفة اجماعا على الاطلاق او وجهة على الاطلاق او على تقدير التوصل بتركه وقد تبين خلافه ونقول في الوجه
الثاني ان المقام ليس من باب اجتماع الامر والنهي الذي نقول بامتناعه اذ يعتبر في ذلك تعلق النهي بمعنى طلب الترك المطلق
بمورد الامر ليلزم منه كون الشيء الواحد واجبا حراما كما سيأتي التنبيه عليه في محله ان شاء الله تعالى وهو غير حاصل هنا
اذ المطلوب بالنهي الغيري المتعلق بالضد عندنا الترك المقيد بالتوصل به الا المطلق ومقتضية ذلك تحريم ترك هذا الترك
المقيد دون الفعل فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه اجتماع الوجوب والتحريم في شيء منهما فان قلت هذا
الجواب راجع الى ما ذكره جماعة من جواز اجتماع الامر النفسي مع النهي الغيري فلم عدلت عنه قلت وجه العدول انهم يفسرون
النهي الغيري على ما هو ظاهر كلماتهم بل صريح بعضها بطلب الترك المطلق للغير ويزعمون انه مما يجوز اجتماعه مع الامر النفسي ثم كثير
منهم اطلق الامر النفسي وربما فسره بعض الافاضل بما اذا كان مشروطا بمجامعة هذا النهي ونحن لا نقول بشيء من ذلك وانما نجوز
اجتماع النهي الغيري بمعنى طلب الترك المقيد بعينه كالتوصل به الى فعل الغير مع الامر النفسي المشروط بكون المكلف بحيث
لا يأتي بتلك الترك المقيد فحصل الفرق بين مقالتنا ومقالتهم من وجوه عديدة وبالجملة فلا مدخل للنفسية والغيرية
عندنا في ذلك كما توهموه ولنا الغيرة بتقييد الترك في النهي وتقييد الامر بتقدير عدمه فحيث يتحقق الامر لا يجوز الاجتماع
من غير فرق بين النفسيين والغيريين والملفق منهما وحينئذ ينتفي احدهما او كلاهما يمتنع الاجتماع مطلقا وتنقيح المقام ولو صح
المرام ان الطلب العيني التعييني بكلا نوعيه من الايجابي والتحريمي يستلزم مبغوضية نقيض مورده كالرجحان والمرجوحية
فمطلوبية فعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضية تركه على حسب مطلوبيته اطلاقا وتقييدا ومطلوبية الترك
المطلق المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم ايضا مبغوضية الفعل على حسبه اطلاقا وتقييدا ومطلوبية
ترك المقيد المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضية ترك هذا الترك المقيد لكان المناقضة

دون

نقيض الفعل لعدم مناقضته معه من حيث ارتفاعهما في الترك المجرد من القيد لا يقال ترك الترك المقيد اعم من الفعل والترك
المجرد وحرمة العام يستلزم حرمة الخاص لتنافي العموم بحسب الوجود يستلزم ذلك ويجب الصدق ممنوع وقد مر بيانه
في رد شبهة الكعبي وتظهر الثمرة فيما لو نذر الشهيد بترك مرجح كالسفر منفردا فانه يجب عليه تركه حتى بالقلوع فلو
سافر كان سفره مباحا واما تحريم فعل الافطار في شهر رمضان مع ان المطلوب تركه المقيد بالنية فليس من جهة وجوب
تركه المقيد بالوجوب بتركه المطلق ايضا ولهذا يحرم عليه ان ترك النية ابتداء وافطر وربما يحرم من حيث استتباعه
لترك الواجب ايضا كما لو شرع في الصوم ثم بدا له الافطار بناء على عدم العبرة بالاستدامة الحكمية في نيته وعلى تقدير
اعتباره يعني بنقض النية لاستناد الابطال اليه وقد عرفت ان المطلوب في النهي عن الضد الترك المتوصل به الى فعل الواجب
فان الامر انما يتعلق بفعله على تقدير عدم التوصل بتركه اليه فقضيته مطلوبية ترك الضد المتوصل به مبغوضية تركه دون
الفعل وقضية مطلوبيته فعله على تقدير عدم التوصل مبغوضية تركه الفعل الغير المتوصل به فلا منافاة حتى اجتماع
الحكمين لعدم استلزامه اجتماع وصفي المطلوبية والمبغوضية في الشيء الواحد فان قلت فعل الضد المطلوب مطلق وان
كانت مطلوبيته مقيدة فيكون تركه المبغوض ايضا مطلقا وان كانت مبغوضيته مقيدة لما مر من ان اطلاق احدهما
وتقييده مستلزم لاطلاق الاخر وتقييده هو قضيته مبغوضيته تركه المطلق ولو مقيدة بتقدير عدم التوصل مبغوضية
نوع منه المتوصل به وغيره ولو مقيدة بالتقدير المذكور مع ان تركه المتوصل به على كل تقدير فيجتمع المطلوبية والمبغوضية (مطلوبيته صح)
في الترك المتوصل به على تقدير عدم التوصل وهو محال قلت تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب باعتبار كونه مطلوبا
بفعل الضد باعتبار كونه مطلوبا مقيد بصورة عدم التوصل بتركه فيكون مبغوضية تركه مقيدة بذلك ايضا ولو
بواسطة تقييد الطلب فلا يكون مطلوبا على الاطلاق والثمرة ان ما هو شرط لوجوب الواجب من حيث نفسه او تقديره
يمتنع ان يكون مطلوب الفعل او مبغوض الترك بالقياس الى ذلك الواجب وان جاز اتصافه بذلك من حيث نفسه
او لامر اخر وقد نبهنا على ذلك لا يقال يلزم على تقدير ترك الواجب ان يجب ترك الضد المتوصل به الى فعل
الواجب على الاطلاق كما هو قضية كونه مقدمة للواجب المطلق وان يجب فعله على الاطلاق نظرا الى الحصول ما ورد
من شرط وجوبه وهو كون المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى فعل الواجب ويستحيل التكليف القطعي بالفعل وتركه
معا لانا نقول لا نسلم استحالة مثل هذا التكليف ان كان من حيث استلزامه لاجتماع وصفين متنافيين في شيء واحد

من كونه مطلوبا ومبغوضا او بعد التجاوز عن حدها فتقرير منتظم حيث بينا ان مورد كل منهما غير مورد الاخر وان كان
من حيث استلزامه التكليف بالمحال حيث ان قضيته فعلية التكليفين الجمع بين الضدين من الفعل والترك وان اعتبرا
مقيدين وانه ممتنع فنقول ان التكليفين وان كانا فعليين لكن ليس مقتضاهما الجمع بين الفعل والترك حتى يلزم منه
التكليف بالمحال كيف وانتفاء احدهما معتبر في مطلوبية الاخر وانما يمتنع التكليف بالضدين ان آل الى طلب الجمع بينهما
وبالجملة لا يمنع العقل من التكليف بالضدين معا اذا كان التكليف بالضدين باحدهما مبنيا على تقدير الخلو من الاخر
لا لجواز التكليف بالمحال انا استلزم المكلف به لان التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفا بالمحال حيث ان
ثبوت احدهما مشروط بعدم وقوع الاخر فكما يصح بجعل احد الضدين مط والاخر على تقدير عدم التشاغل به وما يلزم منه
بجعل المنع عن الجمع بين الضدين فكذلك الحال بالقياس الى التكليف والطلب وبهذا يتبين الجواب عن الوجه الثالث ايضا
ولو صح ما ذكروه من لزوم التكليف بالمحال انما يتجه اذا كان المطلوب حصول الضدين معا واما اذا كان المطلوب
اولا هو حصول احدهما ويكون مطلوبية الاخر على تقدير المخالفة في الاول فلا استحالة لان منشأها عدم تمكن المكلف
من فعل الضد وهو مخصوص بحال التشاغل بالواجب دون حال عدم التشاغل به فيتمكن من ضده فيصح الامر به فان التنافي
انما هو في فعل الضدين لا في تعلق التكليف بهما اذا لم يرجع الى طلب الجمع بينهما وبالجملة فوجوب الواجب مطلق بمعنى انه ليس
على تقدير ووجوب الضد معين بمعنى انه انما يجب على تقدير وقوع المخالفة في الواجب وليس مشروطا بترك الواجب ولهذا
لا يعتبر في تعلقه بالضد وقوع المخالفة في الواجب بل المعتبر كونه ممن يترك الواجب ويخالف فيه ويكفي علم المكلف به
بمراجعة نفسه وفي كفاية الظن وجهان ولا حاجة في افادة ذلك الى التصريح به بل يكفي التعويل على مجرد العموم والاطلاق
وقد سبق التنبيه عليه عند بحث المقدمة وعن الوجه الرابع انا لا نمنع امتناع ايجاب الشيء حال تحريم مقدمته مط واما
ايجابه على تقدير حصولها كما نقول به في المقام فلا باس به وان كانت مقارنة له في الحصول وقد مر تحقيق ذلك واعلم
انه قد يستدل على الفساد بعموم قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وجوابه ان البناء على ظاهر الاية يقتضي بطلان كل عبادة
تصدر عن غير المتقي مط وان كان عدم اتقائه من غير جهة العبادة وهو خلاف الاجماع بل الضرورة فيدور الامر بين التخصيص
وبين حمل القبول على القبول الكامل فان لم يترجح الاحتمال الثاني فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يتم الدلالة ثم اعلم
ان الصارف عن الواجب قد يكون ارادة الضد وقد يكون غيرها وجريان ما ذكرنا من الوجه الاخير مختص ولما في الوجه

الاول فقد يستشكل من حيث ان الارادة سبب الامرين ترك الواجب وفعل الضد فتحريم احد معلوليها وهو
ترك الواجب يمتنع وجوب معلولها الاخر وهو فعل الضد لان ايجاب الشيء حال تحريم علته محال ولا سبيل الى الاعتذار
هنا على حسب ما مر في بعض الوجوه بان وجوب الضد بعد الصارف عن الواجب لان وجود الضد بعد تحقق الصارف فعلا
يمتنع ايجاب الفعل بعد وجوبه وحصول سببه والجواب اما اولا فبالنقض بالعبادات المترتبة في الفضل ان كان
ترك الافضل منها مستندا الى ارادة ما دونها لان ترك المفضول ح مطلوب للتوصل الى الافضل على التعيين فينافي
مطلوبيته فعلا فلا بد على البيان المذكور من ان يجعل مطلوبيته على تقدير وجود الصارف عن الافضل وهو لا يستقيم
فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة المفضول للزوم ما ذكر من مطلوبية الشيء على تقدير وجوده وحصول سببه
ويعرف الكلام في ذلك بما مر في النقض المتقدم واما ثانيا فبالحل وهو ان الاستحالة المذكورة ان كان مبناها على
ما زعمه بعضهم من ان حكم المعلول لا ينافي حكم العلة حتى انها اذا حرمت بحرمة احد معلوليها حرم معلولها الاخر حرمتها
واستحال ح وجوبه فمدفوع بما مر في بحث المقدمة من جواز الانفكاك وعدم الملازمة وان كان مبناها على ما اشير
اليه في دفع الاعتذار من كونه ايجابا للشيء بشرط وجوبه وحصول سببه كما مر في دفع الاعتذار المذكور فيرد عليه انا
لا نسلم ان وجوب الضد يتوقف على وجود الصارف عن الواجب بل يتوقف على نفس عدم حصول الواجب لانه الذي ينافي
اشتغاله بالضد بنفسه وبعدمه يتمكن منه بخلاف الصارف فانه من لوازمه ح فلا يلزم ايجاب الشيء بعد وجوبه
ويمكن دفعه بان وجوب الضد اذا توقف على ترك الواجب فقد توقف على وجود الصارف الذي هو سببه ايضا لان
ما يتوقف على المعلول يتوقف على علته ايضا بالضرورة فيلزم المحذور ايضا لا يقال لا نسلم ان ترك الواجب مستند
الى وجود الصارف بل الى عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصارف فلا يتم الدفع او يقال ان الاسباب على قسمين
قسم يرفع قدرة المكلف عن مسبباتها حال حصولها ولا ريب في امتناع التكليف بمسبباتها ح كالالقاء من الشاهق
بالنسبة الى القتل وقسم يبقى معه الاختيار كالاختيار فان المختار لا يخرج بالاختيار والارادة عن كونه مختارا ولا يسقط
التكليف عنه حال حصولها وهو ظاهر الفساد فيجوز ان يكون التكليف بفعل الضد مبنيا على ارادته ولا يعقل فرق بين
بقاء التكليف حال الارادة وبين استناده فيها لانا نقول اما الاول فمدفوع بان استناد ترك الواجب الى عدم
الارادة لا ينافي استناده الى وجود الصارف ايضا فان عدم الارادة في الفرض المذكور مستند الى وجود الصارف

واما الثاني فمدفوع بان الفرق بين الاسباب الاختيارية وغيرها في ذلك ضعيف لان المكلف حال التشاغل بها قادر على
ترك الفعل من غير فرق بين الارادة وغيرها وبعدها لا يتمكن من الترك فيهما اما في غير الارادة فظاهر واما في الارادة فلانها
بعد حصول ما هو سبب تام منها يمتنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه والتقدير ان هذا هو الصارف الذي يستند
ترك الواجب اليه حال وقوع الضد فيبقى الاشكال بحاله لان وجوب الضد يتوقف على ترك الواجب المستند الى ارادة الضد
التي هي سبب لحصوله على ما هو المفروض فيلزم وجوب الشيء بعد وجوب وجوده بل التحقيق في الجواب ما حققناه سابقا من ان
تعلق الوجوب بالضد لا يتوقف على وقوع ترك الواجب ليلزم المحذور بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لا انه وجوبا
اليه مطلق لا مشروط فعند وقوع الترك كاشف عن تعلق الوجوب لا مثبت له لا يقال اذا كان تعلق الوجوب على تقدير حصول
المسبب كان تعلقه على تقدير حصول السبب ايضا لكن التالي باطل اما الملازمة فلما عرفت في بحث المقدمة من انه يرجع
ذلك الى اشتراط الوجوب بكون المكلف بحيث يصدر منه المسبب ولا ريب في انه مستند الى كونه بحيث يصدر منه السبب فتوقفه
على الاول يوجب توقفه على الثاني واما بطلان التالي فلانه ايجاب للشيء على تقدير وجوبه وحصول سببه من غير اعتبار امر زائد
لانا نلتزم يقصد في التكليف المذكور الا مسبب تلك الارادة وفساده ضروري لانا نقول وجوب الضد ثابت على تقدير عدم
حصول الواجب سواء استند الى ارادة الضد او لا وبعبارة اخرى سواء اراد فعل الضد او لا ولا ريب في ان التكليف كذلك
مما لا غبار عليه وان صادق حصول الارادة كما في سائر التكاليف نعم يمتنع التكليف على تقدير حصول الارادة فقط وظني
ان المقام ليس منه وهذا الجواب كما يدفع الاشكال على الوجه الذي قررناه كذلك يدفع الاشكال على الوجه الاول ايضا ومما
يوضح ذلك انه اذا وجب على المكلف بنذر او شبهه التشاغل بالقراءة او الذكر في وقت معين اذا كان متطهرا فيه
فانه اذا استمر على طهارته في ذلك الوقت الى ارادته لفعل القراءة الواجبة او الذكر الواجب فيه وفا
لضرورة قاضية بان التكليف بذلك لا يرتفع عنه مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لظهور ان وجوب القراءة
او الذكر مستند الى وجود الطهارة او عدم الحدث المستند الى ارادة تلك القراءة او ذلك الذكر فيستند وجوب
القراءة او الذكر الى وجود علتها الموجبة لها وقس الكلام فيما لو استند ترك السفر الى ارادة الصوم ووجه
الدفع والحل ما عرفت من ان التكليف بالقراءة او الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث او بالصوم
المشروط بالحضور مطلق وليس مقيدا بما اذا كان سبب وقوع الشرط الارادة الموجبة للقراءة او الذكر الواجب

فلا يحتاج

فلا يحتاج الى التكليف على تقديره نعم يرد على الوجه المذكور ان ترك الواجب لو كان نفسه شرطا في تعلق التكليف بالضد
لكان تركه في تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الاشتراط فيلزم منه عدم تعلق التكليف بالضد في اثنائه فيبطل الثمرة
المذكورة مع ان المقصود بفرضها ذلك وتمام تحقيق الكلام يطلب مما حققناه في بحث المقدمة واذ قد تبين لك فساد
التفصيل المذكور بما لا مزيد عليه فاعلم ان من فضلاء المعاصرين من فصل في المقام بين ما اذا كان فعل الضد رافعا للتمكن
المكلف من فعل الواجب وبين عدمه فالتزم بالتحريم والبطلان في الاول ومنع منهما في الثاني محتجا بما ذكره في توجيهه من
ان ايجاب الشيء انما يقتضي بحكم العقل والشرع والعرف ايجاب التهيؤ له والتوصل اليه فيجب فعل ما يقتضي وجوده وجوده
كالسبب وترك ما يقتضي تركه وفعله كترك الحركة المقتضية لتحقق السكون الواجب وما يقتضي فعله عدم التمكن منه كالمنافي
فالضد ان كان مما يوجب فعله لعدم التمكن من الواجب كالسفر المانع من ايصال الحق المضيق الى صاحبه فهو محرم سواء
قصد به الغاية المحرمة ام لا لان اباحته تقتضي عدم الاثم فيما يترتب عليه ولانه وقت لارادة الواجب بعده ولو لم يكن الضد
الموجب لعدم التمكن منه محرما للزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هي
تحريم ما يقتضي رفع التمكن من فعل الواجب ولما ورد من النهي عن دخول المجرنب الصلوة لمن لا يتمكن من الخروج عنه
لادائها في ذلك وان لم يرتفع تمكنه بل كان في جميع احوال الضد متمكنا من تركه واداء الواجب كالوتر واداء الحق
المضيق وتشاغل بالصلوة فانه يتمكن في كل حال من احوالها ان يتركها ويتشاغل بالواجب وليس في فعل الصلوة ما يقتضي
رفع تمكنه منه عقلا وهو واضح ولا شرعا لسبق الحق المضيق على التحذير فيها فيجوز الابطال لكنها لا ابطال لتعذر من الامور المقررة
عليها فلانه يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل هذا الفعل ان ليس في تركه مدخلية في اداء الواجب ولا فائدة يترتب
على كونه يتركه مع ترك الواجب اذ التمكن حاصل على التقديرين هذا محصل كلامه مع ما في جملته وضاء وجوب الشيء يوجب
ما يوجب التهيؤ له ومنه ابقاء التمكن فيحرم فعل الضد الرافع بعد عزم الرافع اولا وهذا التفصيل عندي محل نظر لانه
ان اراد ان التمكن من الفعل شرط في بقاء التكليف فيجب ابقائه والمحافظة عليه لذلك فهذا فاسد قطعا لان ابقاء
التكليف غير واجب بالنظر الى نفس التكليف فضلا عن وجوب مقدمته لذلك وقد سبق في بحث المقدمة ان الواجب
المشروط لا يقتضي وجوب مقدمته التي هي شرط الوجوب والضرورة قاضية بانه كما لا يجب تحصيل شرط الوجوب من حيث
كونه شرطا له كذلك لا يجب تحصيل شرط بقائه من حيث كونه شرطا لبقائه لان البقاء عند التحقيق في معنى الحدوث واذا ا

ان التمكن ح شرط للتوصل الى فعل الواجب فيجب المحافظة عليه للتوصل به اليه ففيه ان التمكن ح يكون على حد سائر الاضداد
الغير الرافعة للتمكن ضرورة ان ترك الكل شرط في التوصل الى الواجب كما هو قضية ما بينهما من التضاد فيتحد الكلام في المقامين
ويبطل الفرق المتوهم في البين وتحقيق المقام توضيحه ان الامر بالشيء يقتضي ايجابه لنفسه وايجاب ما يتوقف عليه من المقدمات
للتوصل اليه على ما سبق ذكره في الفصل المتقدم ولا خفاء في ان من جملة مقدمات الفعل بقاء التمكن منه وهو يتوقف على ترك
الاضداد المنافية له فيجب ان للتوصل الى فعل الواجب لان مقدمة المقدمة مقدمة وقد حققنا ان مفيد وجوب شيء
لشيء انما هو وجوبه بمعنى الامر فلا يتصف بالوجوب الا على تقدير حصول الآخر وترتبه عليه فمرجعه الى مطلوبية المشروط
بكونه بحيث يترتب عليه الآخر فحيث لا يأتي المكلف بالواجب النفسي لا يتصف شيء من مقدماته التي اتى بها في الخارج
بالوجوب والمطلوبية الواقعية باعتبار كونها مقدمة له لانتفاء شرط وقوعها على وجه المطلوبية فيصح ان يتصف بغيره من
الاحكام حتى التحريم لخلو المحل عن الضد المانع فيعمل المقتضي عمله لا يقال انا اذا اشتغل المكلف بفعل الضد فاما ان يتعلق به
التكليف بالواجب بالنسبة الى الزمن الذي يقع تمكنه عنه بفعل الضد اولا فان كان الاول لزم التكليف بالمحال وهو محال
وان كان من قبل المكلف على ما هو التحقيق وان كان الثاني خرج عن محل الفرض اذ الكلام في صحة تعليق التكليف بضد الواجب
حال وجوبه لا بعد سقوط وجوبه لان الاشكال في جواز تعلق الوجوب بشيء وبضده في زمان واحد وذلك كما لو ترك سجدتي
السهو على القول بفوريتهما او تشاغل بالفريضة عند سعة وقتها فانا نعتقد بها مع انه يوجب رفع تمكنه من فعل السجدتين
شرعا الى ان يفرغ منها اذ لا يجوز له قطع الصلوة ولا ايقاعهما في اثنائها وكما لو ترك اداء الدين المضيق وسافر للحج
فان بعده عن صاحب الحق يوجب رفع تمكنه من الاداء عقلا الى ان يرجع اليه ومثله لانا نقول نختار القسم الثاني ونمنع
خروج الصورة المذكورة عن محل النزاع اذ يجري الكلام فيها بالنسبة الى ما قبل التشاغل بفعل الضد على ما حققناه بتوجه
اليه الخطاب بها على الوجه المتقدم وكذا حال التشاغل به انا نمكن من فعل الواجب في زمن يحل فعل الضد به والا كان اتى
التكليف بالواجب جاريا عليه وانا نقطع عنه الخطاب بالنسبة الى زمن عدم تمكنه ثم لا يذهب عليك ان عدم جواز
نقض العبادة غير رافع للتمكن الشرعي من الواجب بل المكلف في اثنائها مأمور بنقضها للاداء الواجب لا نضيق العبادة
وعدم جوازه مبني على تقدير عدم صدور الواجب منه في زمان يحل به فعلها فاذا اراد العزم على الواجب في زمان
يحل اتمامها به عقلا او شرعا كان ذلك كاشفا عن عدم تعلق الامر بها به في الواقع فتبطل وليس هذا ابطالا حتى يطالب فيه

بالحجة

بالحجة المجوزة له هذا واما الوجوه التي تمسك بها الفاضل المذكور فلا تنهض باثبات دعوته من حرمة الضد الرافع للتمكن
من الواجب بمعنى مطلوبية تركه مطلقا اما الوجه الاول وهو لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا فلان الدليل المعروف
بين القوم على وجوب مقدمة الواجب وقد بينا فساده في بحث المقدمة وعلى تقدير صحته فلا دلالة له على مطلوبية
المقدمة مطلقا وانما يقتضي مطلوبية المقدمة التي يتوصل بها الى ذي المقدمة بالفعل اذ يندفع به شبهة لزوم خروج
الواجب عن كونه واجبا واما الثاني وهو كون الاحكام معللة بالحكم فلان ذلك لا يقتضي مطلوبية ترك الضد مطلقا وانما
يقتضي مطلوبيتها على تقدير التوصل بها الى فعل الواجب اذ لا فائدة في فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فلا حكمة
في ايجابها كذلك وهذا مما يشترك فيه جميع المقدمات واما الثالث وهو النواهي المتعلقة بالافعال الرافعة للتمكن في
خصوص بعض الموارد فلظهور ان المفهوم منها ليس الا مطلوبية تركها للتوصل بها الى فعل الواجب وما هذا شأنه لا يكون
تركه مطلوبا على تقدير عدم التوصل به الى فعل الواجب فيجوز ان يتصف بغيره من الاحكام ولو سلم ان المفهوم منها
التحريم مطلقا فانما يثبت بها ذلك في خصوص الموارد التي ورد النهي فيها فلا يسري الى غيرها من الاضداد التي لم يرد فيها نهي
ودعوى ان المفهوم من سياقها سراية الحكم الى جميع الاضداد المانعة وعدم مدخلية خصوصيات تلك الموارد في ذلك
في حيز المنع كما لا يخفى فيبقى اطلاقات الاوامر وعموماتها سليمة عن المعارض ثم اقول في كلامه انظار لا بأس بالتنبيه عليها
منها انه قرر اولا ان ايجاب الشيء يقتضي ايجاب التهيؤ له والتوسل الى تحصيله ثم فرع عليه وجوب ترك الضد الرافع
للتمكن دون الضد الغير الرافع وهذا غير سديد لانه ان اراد بالتهيؤ والتوسل ما هو اعم من الاتيان بمقدمات
الشيء المتوصل بها اليه فهذا مع كونه خلاف التحقيق كما مر لا يتم به الفرق لانه يصدق على ترك الضد الرافع وغير الرافع مع قصد
التوصل به ولا يصدق مع عدمه وان اراد الاتيان بما يكون له تأثير في التمكن من الواجب والمقدرة عليه كما هو معنى مطلق
المقدمة فهذا مما يتساوى فيه الضد الرافع للتمكن والغير الرافع له لوضوح ان ترك كل منهما معتبر في وجوب الواجب
وشرط له على ما عرفت مما حققنا سابقا حيث ابطلنا القول بانهما من باب المقارنات الاتفاقية فيكون في ترك
كل منهما تهيؤ لفعل الواجب وتوسل الى تحصيله بالمعنى المذكور فيجبان ويحرم فعلهما على الاطلاق وان اراد بالتهيؤ
والتوسل اتيان ما يلزم من وجوده وجود الواجب فهذا يرجع الى القول بعدم وجوب غير السبب من المقدمات وهو
لا يقول به كما يظهر من تمثيله بالسبب ذكره لترك المنافيات الرافعة للتمكن ومع ذلك فقد اوضحنا فساد

هذا القول في بحث المقدمة ولا يعقل للتميز والتوسل معنى بيّنا ولا جميع ما يتوقف عليه الواجب من مقدماته ما عدا ترك
الفعل الغير الرافع للتمكن نعم لو بنى على القول بعدم توقف الواجب على ترك الضد ولو بالنسبة الى خصوص الضد الغير
الرافع للتمكن استقام كلامه لكن تناقضا وفساد هذا القول بما لا مزيد عليه وكلامه صريح في عدم البناء عليه والا لم يحتج
الى التعويل المذكور ومنها انه جعل ترك الحركة مقتضيا للسكون على معنى انه يصح بل ترك الحركة عين السكون ان اخذنا بالمعنى
المصدري وعينه او ملازمه المنتزع عنه بالقياس الحضوري ان اخذنا بالمعنى الحاصل من المصدر نعم يصح جعل ترك الحركة
باللحاظ الاول علة للسكون بالاعتبار الثاني ولو نظر بمن التوسع لكن يخرج ليس من باب كون ترك الشيء علة لشيء بل يكون من
باب كون التاثير علة للاثر ومنها انه جعل فعل الصلوة منافيا في اداء الحق المضيق وهو غير واضح لان اداء الحق اذا توقف
على المسير كما هو المفروض في كلامه فلا ريب ان الهوى الى السجود رافع للتمكن منه ولو بالنسبة الى جزء من مسيره وهو نفي النهوض
فيجري على ما التزم به من حرمة الضد الرافع للتمكن في فعل الصلوة لان حرمة الجزء للجامع مطلوبية الكل وان قلت المضيق
عرفي فوات التمكن في مثل هذا الزمان لا يخل به وانما يخل بالتضييق العقلي وخطاب الشرع لا ينحل عليه قلت هذا انما يتم
في التضييق المستفاد من الخطاب اللفظي دون التضييق العقلي الناشئ من قبل المكلف بتاخيره الواجب المضيق نظرا الى اصالة
بقاء التعيين السابق في حقه فان كل تضييق عرفي بعد التاخير يرجع الى التضييق العقلي تفصيا من العصيان ولا تبعي دليل
على سقوطه ولو لا ذلك لم يستقم قوله بعدم جواز السفر المانع من ايصال الحق لان السفر لا يلحق في الخارج الا على التدريج
فلا يوجب تجويزه الا والاتيان بالجزء الذي بعده لا يخل بالفورية العرفية بالنسبة الى حال التشاغل بالجزء الذي
يليه فتدبر هذا ومما يتفرع على هذا النزاع صحة كل عبادة وجب تقديم غيرها عليها فجيء بها قبله او بدونه ما لم
يسقط منه الشرطية وذلك كما لو نذر ان يتنفل قبل الفريضة فجيء بها قبل النافلة فان فعل الفريضة ولا رافع للتمكن
من تقديم النافلة ومن هذا الباب ما ذهب اليه جماعة من وجوب الترتيب بين افعال منى مع حكمهم بالاجزاء
اذا خالف الترتيب فيما يظهر من الفاضل المذكور مساعدته في المقام على صحة الصحة بناء على مقتضى الاصل وهو
على مذهبه غريب واعلم ان حكمنا بصحة الضد على ما حققناه مبني على ملاحظة مجرد اطلاق الامر ولو قام دليل على الفساد
في مقام تعين الحكم به كما لو قام الدليل على فساد الصلوة الغير المكتوبة في وقتها المضيق وفساد صوم غير شهر رمضان فيه ونحو
ذلك فيتقيد به اطلاق الامر وكذا يبتني على ما اذا تجرد الضد عن الموانع الخارجية ومنها لو اتى به للتشاغل عن الواجب

و تعلق الامر بشيئين او اشياء

او للتوصل به الى تركه فانه لا اشكال ح في التحريم والفساد بناء على قاعدتهم المعروفة من ان كل فعل قصد به محرم فهو محرم
وعليك بامعان النظر فيما حققناه ولو عددناه فانه بمكان من الغموض والخفاء تنبيه النهي عن الشيء عين الامر بضده العام
اعني الترك ان فسر النهي بطلب الترك كما هو التحقيق وهذا ظاهر مما مر ولا يقتضي الامر بالكف ولا بضده الخاص الا اذا توقف
الترك عليه نعم من فسر النهي بطلب الكف يتعين عليه القول بالعينية بالنسبة اليه ومنهم من اعتبر الضد عين احد الاضداد
الوجودية التي سيندرج فيها الكف واطلق القول بالعينية وبعضهم اطلق القول بالتضمن وزعم الكعبي انه يقتضي الامر
بجميع اضداده الخاصة وقد مر الكلام في بعض ذلك ويظهر الحال في جزئه بالمقايسة واعلم ان ما ذكرناه في الاوامر الا
يجابية والنواهي التحريمية جار في الاوامر الندبية والنواهي التنزيهية ويظهر الكلام فيهما ايضا بالمقايسة و
منهم من زعم ان الامر الندبي لا يقتضي كراهة الضد الخاص والا لكان جميع المباحات مكروهة لاستيعاب المندوبات
المضادة لها تمام العمر وليس بشيء لان الكراهة النفسية غير لازمة والغيرية لا فساد في التزامها اذ غايته اتصاف المباحات
بها على تقدير التوصل بتركها الى المندوب وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وقوع المباحات مكروهة فعليه
ولو غيرية وهو غير لازم في غير سبب ترك المندوب كما يظهر مما حققناه في معنى الوجوب الغيري مع ان المعتبر في الكراهة
ليس مجرد المرجوحية والا لكان تارك كل مندوب فاعلا لمكروه هو تركه ولا خفاء في فساده بل المرجوحية الموجبة لمنقصة
دينية في فاعلها غير محرمة ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب او ترك الراجح لا يوجب ذلك وبهذا يظهر الفرق بين الترك
المكروه وخلاف الاولى **فصل** اذا تعلق الامر بشيئين او اشياء على التخيير كما في خصال الكفارة فالحق ان كل واحد منها
واجب على التخيير بمعنى انه واجب يجوز تركه الى الاخر وهذا هو المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى ان الواجب
فيه واحد لا بعينه واستظهر العلامة قدس سره وتبعه الفخر الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول المتقدم معنى وهو
بعيد لان الواجب على القول الاول كل واحد بعينه لا على التعيين والواحد لا بعينه كما هو نص القول الثاني على ان العضدي
بعد ان اختار هذا القول صرح في اثناء الاحتجاج بان المراد وجوب مفهوم الواحد الصادق على كل واحد من مصاديقه
لا بعينه اي على البدل لا المصداق لا بعينه فيلزم التكليف بالمبهم والواجب على الاول كما عرفت نفس المصاديق دون
مفهوم الواحد فلا يمكن التوفيق بين القولين وحكى في المقام اقوال اخر ضعيفة منها انه يجب الجميع ويسقط بفعل البعض
ومنها انه يجب معين ويسقط بفعله وفعل معادله ومنها ان الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف قال العلامة

وجماعة وهذا مذهب يتبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه وينسبه الى صاحبه ونحن لا نبحث عن هذه الاقوال لوضوح
فسادها واستغنائها عن تكلف البيان نعم لنا ان نمنع قول القائل اعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا طلب العتق بعينه
وطلب الاطعام بعينه على التخيير وليس معناه طلب مفهوم خارج عنهما صادق عليهما على البدلية كمفهوم احدهما فيكون
ذلك مطلوبا على التعيين لان الهيئة الدالة على الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب فليس في الكلام ما
يكون معناه مفهوم احدهما حتى يصح تعلق الطلب به ولفظ او ونحوه انما يفيد التخيير والبدلية بينهما بمعنى جواز ترك
كل منهما الى الاخر لا ان كلا منهما مطلوب باعتبار صدق مفهوم احدهما عليه ولا بمعنى ان كل واحد واجب تعييني ان لم
يحقق الاخر فيلزم ان يجب الجميع تعيينا على تقدير المخالفة فيهما فيكون بذلك تاركا لعدة واجبات تعيينية فيستحق
المعاقبة على كل واحد منها مستقلا بل بمعنى ان كل واحد واجب يجوز تركه الى الاخر ومثل هذا لا يستحق بحكم العقل
والعادة فيه الا عقابا واحدا على ترك الجميع نعم يصدق على الامر بالوجه المذكور انه امر باحدهما واحدها الكلي بمجرد
الصدق لا يقتضي العينية في المفهوم الا ترى ان الامر بضرب زيد يصدق عليه انه امر بضرب الانسان والضاحك وغيرهما
من المعاني الصادقة عليه مع انهما متغايران بحسب المفهوم قطعا واما جواز ترك البعض في الجملة او عدم ترتب استحقاق
العقاب عليه كذلك فلا ينافي وجوبه لما عرفت من ان الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما يستحق العقاب على تركه
من غير بدل لا العقاب على تركه لا ريب انه هنا يستحق العقاب على ترك الجميع ويمكن ان يحتج لمن قال بان الواجب مفهوم
احدهما انه لو لم يكن ذلك لكان الواجب ما صدق عليه هذا المفهوم اذ لا قائل بالفصل والتالي باطل لان ما صدق
عليه احدهما ان اعتبر مبهما امتنع وجوده فيمتنع وجوبه وان عين كله او بعضا خرج عن موضع النزاع اذ لا تخيير على
تقديره لا يقال الممتنع وجود المبهم في الخارج بشرط الابهام وعدم التعيين لا لا بشرط التعيين كما في المقام الا ترى
ان النكرة موضوعة لفرد غير معين من الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع وجوده وامتنع تعلق التكليف
به وان اعتبر من حيث ذاته اعني نفس الموصوف لا بشرط التعيين كما هو المفهوم منها امكن وجوده وصح تعلق التكليف
به والنكرة مبهمة بالاعتبارين الا ان منشأ ابهامها على الاول اشتراط الابهام فيها وعلى الثاني عدم اعتبار
التعيين فيها والفرق واضح على ان الاشكال الاخير متجه على تقدير ان يكون الواجب مفهوم احدهما ايضا اذ لا تخيير
ح في نفس الواجب والتخيير في الافراد لا يوجب صيرورة الواجب تخييريا والا لكانت الواجبات التعيينية المتعلقة

بالطبائع

بالطبائع الكلية تخييرية ولا قائل به لانا نقول اما الاول فممنوع بان التوجيه المذكور انما يتجه فيما اذا كان هناك
امر واحد يصلح لان يتصف بالابهام تارة وبالتعيين اخرى كما في النكرة وبعد ذلك لا يستقيم قطعا وليس هنا ما يصلح
لذلك سوى مفهوم احدهما فيتعين ان يكون هو الموصوف بالوجوب وهو المطلوب واما عن الثاني فبان المراد بالواجب
المخير ما صرح الشارع بالتخيير فيه او يكون التخيير فيه بين امور متخالفة بالحقيقة وينبغي ان يراد بها ما يكون كذلك اما
بحسب الحقيقة او في نظر الشارع كالاطعام والاكساء فانهما وان كانا من نوع البذل لكنهما يعدان في الشرع حقيقتين
متخالفتين بخلاف التخيير بين اطعام زيد وعمرو فان التغاير بينهما بمجرد الاضافة وهذا لا ينافي في الواجبات العينية
اذ التخيير بين افرادها من قبل العقل فقط او بين امور لا تخالف بينها بحسب الحقيقة وهذه التفرقة مبنية على مجرد الاصطلاح فلا يتجه
المشاحة فيها والاظهر عندي في الفرق ان الوجوب في الواجب المخير يتعلق بالآحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعيينية
وفي غيره يتعلق بها لا بهذه الحيثية وانما قيدنا الخصوصية بكونها مفهومية احترازا عن اعتبار خصوص الوجود بناء على ما سنقرره
في تحقيق مدلول الامر بالطبيعة فان الامر بها لا يعد واجبا تخييريا في الاصطلاح مع تعلق الوجوب بآحاد وجوداتها من حيث
الخصوصية على البدلية فمثل اكرم زيدا او عمروا او اكرم في يوم الخميس او يوم الجمعة واجب تخييري وان لم يكن هناك تخالف بالحقيقة
ومثل اضرب منهم بان كل منهما امتثال مستقل ولو تعلق منه ابدا الجالسين لواجب تخييري وان كانت الافراد متخالفة بالحقيقة
ولا عبرة بالتصريح باللفظ فيتحقق التخيير بين الواجبات العقلية كمقدمة الواجب اذا دارت بين امور جائزة فان كل واحد
منها مقدمة من حيث الخصوصية فيجب كذلك عقلا على التخيير هذا وفرق الفاضل المعاصر بان الكلي في المخير منتزع
من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في التعيينات فانه متاصل وعلة للافراد وسابق عليها طبعا
وهو كما ترى والجواب انا نختار ان الواجب هو الجميع لكن لا على التعيين بل على التخيير فان الوجوب كما يكون تعيينا كذلك
يكون تخييريا ووجوب الجميع بالوجوب التخييري لا يخرج عن محل النزاع بل يصح دخوله فيه وتحقيق هذا المقال وتوضيح
هذا الاجمال انه لا ريب في ان الوجوب باعتبار كونه وجوبا ينافي جواز الترك المطلق مط فيمتنع ان يكون الواجب باعتبار كونه
واجبا جائز الترك لكنه مط لا ينافي جواز الترك في الجملة فيصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جائز الترك الى
بدل كما يصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا غير جائز الترك الى غيره مط وقد جرى مصطلحهم على تسمية الوجوب
الذي يسوغ جواز الترك بالمعنى المذكور بالوجوب التخييري نظرا الى عدم اقتضائه تعيين الفعل وتسميته لا يسوغه

الجواز المذكور وجوبا تعيينيا لتعيينه اياه فقولنا في الخصال العتق واجب لا على التعيين معناه ان العتق واجب بوجوب
لا يقتضي تعيينه في الجملة وذلك لما فيه من شوب جواز الترك الى البواقي وليس معناه ان العتق واجب مجردا عن اعتبار
تعيينه فانه على تقدير صحته لا جدوى فيه ضرورة ان العتق المجرد عن اعتبار تعيينه ليس الا عتقا ما او لعل من قال بان الواجب
في صورة التخيير هو احد الامور اراد به مصداقا لا بعينه ورد عليه ما مر من امتناع وجوده في الخارج وان اراد به المفهوم
الحاصل في ضمن الافراد كما نص عليه الحاجبي والعضدي اتجه عليه اشكال ان الافراد انه لا يتم على القول بعدم وجود الطبائع في الخارج
كما يراه الحاجبي حيث اختار المنع من تعلق الامر بالطبيعة وخص تعلقه بالافراد واحتج عليه بامتناع وجود الكلي الطبيعي في
الخارج مع انه قد اختار في المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل في ضمن الافراد فبين ما اختاره في المقامين تناف الثاني
ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد غير متعلق به باعتبار كونه مفهوم احد والا لامتثل باتيان غير المذكور بل متعلق به باعتبار
كونه مقيدا باحد الامور المذكورة ولا ريب ان المفهوم المقيد بكل واحد مباين للمفهوم المقيد بالاخر كنفس القيد لاقتضاء مباينة
القيود مباينة التقييدات المقتضية لمباينة المقيدات من حيث كونها مقيدات فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدات
لا بعينه كان مبهما وورد عليه ما مر من انه ممتنع وان تعلق بمفهوم احدها عاد الكلام اليه فاتضح بما حققنا ان صرف الوجوب
في الواجب المخير الى مفهوم احد الامور غير مجد في دفع الاشكال وان طريق التخلص منحصر فيما ذكرناه ومما حققنا في معنى الواجب
يتبين ان المكلف لو اتى بالجميع دفعة واحدة امتثل الطلب التخييري بالجميع اذا لم يكن منهيا عن الجمع لوقوع الجميع على وجهه ولامتناع
عدم الامتثال حينئذ او الامتثال بالمبهم لان الامتثال امر وجودي يستدعي علة وجودية والمبهم لا وجود له او ترجيح البعض
لانتفاء المرجح ولا ينافي قضية الوجوب التخييري انه لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الاخر فان ذلك قضية بدلية كل واحد
عن الاخر فاذا اتى المكلف بما زاد على الواحد دفعة كان حصول كل واحد مقارنا لحصول الاخر فيلزم ان لا يكون الكل مطلوبا
حال وقوعه ويلزم منه ان لا يحصل الامتثال بها اصلا لانا نقول نمنع المقدمة الاولى تارة وملزوم المدعى اخرى وذلك
لانا ان قلنا ببقاء التكليف حال الفعل كما يراه جماعة منعنا كون قضية التخيير ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول
الاخر بل بعد حصوله والا لزم ان يؤول كل واجب تخييري الى وجوب تعييني فيمتنع ان يقع من المكلف واجب تخييري على
صفة كونه واجبا تخييريا وهو واضح الفساد وان قلنا بعدم بقاء التكليف حال الفعل كما يراه اخرون منعنا الاستلزام
المذكور لان عدم المطلوبية حال الفعل لا ينافي حصول الامتثال به على هذا القول وانما المنافي له عدم مطلوبيته قبله

ولا ريب

ولا ريب ان جميع افراد الواجب المخير متساوية في كونها مطلوبة على وجه التخيير قبل حصول البعض فيصح وقوع الكل على وجه
المطلوبية وان لم تكن مطلوبة حال الحصول فقد اتضح بما قررنا ان الواجب على القول المختار متعدد وعلى القول الاخر لا تعدد فيه
فتظهر الثمرة بين القولين فيما لو نذر ان ياتي بواجبات متعددة في زمان او مكان مخصوص فان ذمته تبرأ بالاتيان بالخصال
فيه على الاول دون الثاني وفي مبحث النية فانه يصح ان ينوي التقرب بالخصوصية على الاول دون الثاني وفي مسئلة اجتماع
الامر والنهي فانه على ما قررنا يمتنع تعلق النهي التعييني باحد افراد الواجب المخير واما على ما قرروه فيبتني جوازه وعدمه
على كفاية تعدد الجهة وعدمها ومن نفى ثمرة النزاع فكانه غفل عن ذلك او لم يعتد بها ولعلم ان الواجب التخييري قد يطلق على ما
يتناول الواجبات العينية المترتبة كالخصال حيث يترتب وكالطهارة بالمائية والترابية فيقال الواجب التخييري اما ترتيبي
او غير ترتيبي والحق ان هذا الاطلاق مجاز اذ لا تخيير هنا اصلا نعم هناك شبهه من حيث افادة الثمرة المقصودة كوقوع
التكفير بالاول والاستباحة في الثاني ولعله لهذه العلاقة اطلق اللفظ عليه تتميم اذا ورد التخيير بين الاقل والاكثر فالظاهر من المقابلة
في مقام العرف ارادة الاقل بشرط لا اي بشرط عدم لحوق الزيادة فيصح فيما اذا كان التخيير ايجابيا ان يكون كل واحد منهما واجبا
على التخيير مطلقا ومن هذا الباب التخيير بين القصر والاتمام في مواضع بناء على استحباب التسليم وعدم الاعتبار بالنية و
التخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث في الركوع والسجود ونحوهما مما يقع على التدريج والتخيير بين المسح باصبع واحدة والثلث ونحو
مما يقع دفعة ولا اشكال حينئذ بلزوم تحصيل الحاصل ولا خروج الواجب المخير عن كونه واجبا مخيرا او لا وقوع التسبيح من غير وجه
وذلك لان الامتثال بالاقل مع وقوع الاكثر غير معقول على التقدير المذكور وعند التحقيق لا يشتمل الاكثر على مهية الاقل على الوجه
الذي يتصف بالوجوب وحينئذ لا يتوجه شيء من الاشكالات وهل العبرة حينئذ بمطلق الزيادة او بتمام الفعل وجهان اظهرهما
الثاني لان الظاهر من المقابلة كون الاقل ماخوذا بشرط عدم وقوع الاخر فقط لا عدم ما زاد عليه مطلقا وحيث تقوم قرينة على
ارادة وجوب الاقل لا بشرط على ان يعتبر النية في تعيين الاقل خرج التخيير عن كونه تخييرا حقيقيا وتعين ان يكون الاقل واجبا على التعيين
والزيادة مندوبة ان لم يتحدا في الخارج وجودا كالتخيير بين مطلق الذكر وذكر خاص لما تحقق من ان تضاد الاحكام يمنع
من اجتماع حكمين منها في مورد واحد والظاهر ان الامر بالاكثر للافضلية او يتحدا وجودا كما في كون الزيادة من جنس الاقل لما مر
باحد افراده لا على التعيين كالتخيير بين اطعام فقير او فقيرين اذا اطعمهما دفعة لما مر من وقوع كل منهما على وجه الوجوب
فالوجه ان يكون الامر للقدر المشترك ان شاء صورة الاتحاد بالاكثر في الزمان وان تعدد الاتحاد فالوجه ان يحمل على الاستحباب

كما ان الوجه في عكسه الحمل على الوجوب ولا فرق فيما ذكرنا بين تعيين حد الاقل للوجوب والزيادة للندب بين ان يقعا دفعة كالتخيير بين
عتق عبد وعبد وامة اذا اعتقهما معا او على التدريج كالتخيير بين نزح ثلثين واربعين وذلك لامتناع الحمل على الوجوب
اما في الصورة الاولى فلان المكلف اذا اتى بالاكثر فقد اتى بالاقل ايضا على الوجه الذي يتصف بالوجوب فاذا اتصف احدهما
بالوجوب بالخصوص لزم وقوع الترجيح من غير مرجح لتساويهما في مطابقة الامر وموافقته واذا اتصف كل منهما بالوجوب
لزم ان يكون المكلف اتيا بواجبين وهذا مخالف للفرض من حيث ان التقدير كون الاكثر احد الافراد مع انهما ان كانا واجبين
تعيينين او كان احدهما واجبا تعيينيا خرج عن محل الفرض وان كانا تخييريين فليس معادلا للاقل الا الاكثر لان المفروض
فيلزم التخيير بين الشيء ونفسه لتحققه فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الاقل اولا يقتضي سقوط التكليف كان فعل الاخر
بعد اتيانه تحصيلا للحاصل ولذا لم يبق به خروج عن كونه احد افراد الواجب المخير لان قضية ذلك سقوط التكليف بفعله وكذا
فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس الاقل وغيره وكذا في الاول بين ان يقع قبل وقوع الاقل وبعده وكذا في الثاني
بين ان يقع قبله ومعه او بعده وكذا في الاول بين المعين منه وغيره فيتعين ان يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني
وبالاكثر للندب لان المركب من الواجب والمندوب لا يجوز تركه ولو جاز تركه الى بدله ولا ينافيه ما قيل
من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد خروجه من شخص ما تركب منه لا من جنسه ولا يلزم من التاويل في التخيير اذ لا
معنى للتخيير بين الواجب ونفسه وبينه وبين المندوب هذا ما ساعد عليه النظر الصحيح في المقام اولا اخر منها ان التخيير
بين الاقل والاكثر مما يقتضي وجوب كل واحد منهما لظاهر الامر ومنها ان الزيادة مندوبة لانها مما يجوز تركها ومنها
ما نقله بعض المعاصرين بعد نقل القولين المتقدمين واستظهره وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص
قبل الزائد فالواجب هو الاقل لحصول الامتثال به والا فكل واحد منهما واجب لانه فرد من افراد الواجب اذا الحق
خير اما بيناه وحققت على ما فيه في سابقه من الضعف حال السقوط

فصل ينقسم الواجب بعض الاعتبارات الى
موقت وغير موقت فالموقت ما عين له وقت كالصلوة اليومية وغير الموقت بخلافه كالصلوة المقضية وقد يتوقت
بعض الواجبات دون بعض كصلوة من ادرك ركعة من الوقت بناء على انها انما تدخل في خارج الوقت لا وقت له ولا بد
من كون الوقت بحيث يسع لاداء الموقت فان ساواه فمضيق والا فموسع ولا نزاع في جواز الاول ومعقول عند ما حكاه
بعضهم والتحقيق ان ذلك انما يستقيم اذا حمل المساوات على العرفية او اخذت الدعوى جنسية فيخرج في مثل الصوم

دون مثل الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية بها لجزء معين من الوقت كاول الزوال متعذر او متعسر وتحصيل
العلم او الظن به ممتنع عادي اللهم الا ان يتسامح في ذلك بان يكتفى بمجرد عدم العلم بالخلاف واما الثاني فغير الواجب
الموسع فالحق جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالف في ذلك جماعة فاحالوه عقلا فمنعوا من وقوعه شرعا فحاولوا تاويل
الاوامر التي بظاهرها تفيد التوسعة فخص الوجوب بعضهم باول الوقت واخرون باخره وهم بين قائل بان الاتيان به في
اول الوقت نفل يسقط به الفرض كتقديم الزكوة على الحول به وبين قائل بان تقديمه يقع مراعى فان بقي المكلف فيه على صفات
التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا والا كان نفلا وهذا القول بظاهره لا يستقيم على اصلهم من امتناع التوسعة في وقت
الواجب لان وقوع الواجب في صورة التقديم مراعى انما يتم اذا كان وجوبه في الوقت ما قبل اخر الوقت مشروطا بكون
المكلف بحيث يدرك اخر الوقت بصفات التكليف فيلزم منه القول بالتوسعة على تقدير حصول الشرط اذ لم يتعين للفعل
وقتا غير الاخر وهذا اوضح لان عدم جوازه عقلا وعدمه بما يقتضي خلافه فانما سنبين من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح
له سواه وعلى وقوعه شرعا تعلق بعض اوامر الشرع بالفعل في زمن يفضل عنه كامره باقامة الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل اذ ليس المراد استيعابه بالفعل بتكريره فيه او بتطبيق طرفيه على طرفيه بالاتفاق بل مجرد ايقاعه فيه وجميع الاجزاء منه متساوية
بالنسبة اليه فتعيين الاول او الاخر خروج عن ظاهر اللفظ من غير دليل احتجوا بانه لو لم يتعين وقت الفعل لجاز تركه من وقت
الى اخر فيلزم جواز ترك الواجب وانه ينافي الوجوب فيتعين ان يكون الوجوب في وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت
او اخره انما قلنا بالواسطة ثم احتج من خصه باول الوقت بانه لو كان الاخر لما عوقب من قدمه بادائه في الاول لانه باطل بالا
جماع فيتعين الاول لكنه اذا عصى واتى به قبل خروج الوقت استحق العفو لما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره
عفو الله لا يقال لو صح ذلك لكان المصلي في اخر الوقت قاضيا وانه باطل بالاجماع لانا نقول عدم جواز التاخير للوجوب
صيرورة الفعل قضاء كما في صورة نذر التقديم واحتج من خصه باخر الوقت بانه لو كان الاول لعصى بالتاخير وانه باطل
بالاجماع فيتعين الاخر فان قيل يلزم ح ان لا يصح تقديم الفعل على اخر الوقت كما لا يصح لو قدم على اصل الوقت قلنا قد ثبت
الصحة والجواز هنا بالنص وغيره والتمثيل المذكور مع كونه قياسا مع الفارق مدفوع بما مر من تقديم الزكوة والجواب
ان معنى الواجب ليس ما يستحق العقاب على تركه مطلقا وللا خرجت الواجبات التخييرية عنه بل ما يستحق العقاب على
تركه من غير بدل ولا عذر كما مر فلا ينافي جواز الترك في الجملة كتركه الى بدل كما في المقام فان ايقاع الفعل في كل

جزء من اجزاء الوقت بدل عن ايقاعه في بقية الاجزاء واما ما يقال من ان ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركا
للواجب لان الفعل انما يجب في تمام الوقت ولا ريب في استحقاق العقاب على تركه فيه ففيه انا نقول بوجوب الفعل في
كل جزء فيكون تركه فيه تركا للواجب لا محالة والبيان المذكور لو تم فانما يتم على القول بتعلق الطلب بالطبايع من
حيث هي فيكون الواجب هناك امرا كليا وحدانيا لا يصدق تركه الا بتركه في تمام الوقت وهو عندنا بمعزل عن
التحقيق كما سنشير اليه واذا انهدم بناء هذا الاصل سقط ما فرعوا عليه من التفاصيل مع ان كلا من المحتاجين قد
تصدى لابطال مذهب الآخر بما فيه غنية وكفاية ثم اعلم ان بعض من وافقنا في الحكم المذكور كالعلامة وغيره صرح بان
الواجب الموسع ينحل الى واجبات تخييرية ثم منهم من جعل التخيير بحسب اجزاء الزمان فذهب الى انه مع وصول زوال الشمس
الى غروبها انه يجب اداء الصلوة في الجزء الاول او الثاني او الثالث الى اخر الوقت فجعل الفرق بينه وبين التخيير في الخصال
لان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا بين اجزاء الوقت ومنهم من جعل التخيير بين اشخاص الفعل كالصلوة المؤداة
في الجزء الاول والمؤداة في الجزء الثاني وهكذا وفرق بينه وبين التخيير في الخصال بان التخيير فيها بين الحقايق المخالفة
وفيه بين الجزئيات المتخالفة بالشخص فقط وعند التحقيق لا فرق بين القولين في المعنى وان عدهما بعضهم متغايرين
لان التخيير تكليف فيمتنع تعلقه باجزاء الوقت ما لم يؤخذ باعتبار ايقاع الفعل فيها فيرجع الى التخيير بين جزئيات
الفعل وتحقيق الكلام في الفرق يطلب مما اسلفنا في الواجب المخير وقد يفرق بينهما بان الواجب في الموسع اداء الفعل في
مجموع الوقت من غير ملاحظة لشيء من خصوصيات الاجزاء الا على التبعية بدليل ان لفظ الامر انما تعلق بالمجموع دون
الاجزاء نعم تعلقه بالمجموع يقتضي تعلقه بالاجزاء والجزئيات على التبعية فيتحقق التخيير فيها بهذا الاعتبار وهذا ايضا
انما يتم على القول بان المطلوب بالامر الطبيعة من حيث هي ولذا الافراد انما تجب من باب المقدمة وفساد ذلك واضح
مما يأتي تتميم نعم بعض القائلين بالتوسعة جوز الاتيان بالفعل في اول الوقت او وسطه انما يجوز بايقاع بدله
فيه وانه العزم على ادائه في الجزء اللاحق منه اما الاول فلانه لولاه لم ينفصل عن المندوب لا سيما اذا فاجأه المانع
واما الثاني فللاجماع على عدم بدلية غيره على تقدير وجوب البدل وضعفه ظاهر لانه ان اراد عدم منافاة جواز
ترك الواجب الى بدل في وجوبه كما هو مبنى القول بالتوسعة فلا فرق بين مقارنة وقوع البدل لزمن المبدل
عنه وعدمها اذ لا يعقل المنافاة فيه انه في السببية فيكفي بدلية الفعل في الوقت اللاحق ولا حاجة الى بدلية العزم ولا يقدح

مفاجاة المانع اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما لا يجوز تركه من غير بدل ولا عذر والجهل بمفاجأة
المانع عذر اذا كان مع الاذن في التاخير فلا ينافيه جواز ترك الفعل معه وقد يستدل ايضا بان الواجب قبل الوقت
جائز الترك لا الى بدل فلو جاز تركه بعد دخول وقته من غير بدل وهو العزم ايضا لساوى نسبته الواجب الى ما قبل الوقت
وما قبله وضعفه ايضا ظاهر لان الواجب يجوز تركه في الوقت ولا يجوز تركه مع العلم بمفاجاة المانع بخلاف ما قبل
الوقت ثم انه قد اورد على القول المذكور بوجهين الاول القطع بان فاعل الصلوة مثلا انما يمتثل لكونها صلوة بخصوصها
لا لكونها احد الامرين كما هو شان الامتثال بالواجبات التخييرية واعترض عليه بان قصد البدلية غير لازم على تقدير
ثبوتها فان هذه البدلية نظير البدلية في الحج من قبيل بدلية التيمم عن الوضوء وقصد جهة البدلية لا يعتبر في مثله وفيه ان المقصود
انه يلزم قصد جهة البدلية على التقدير المذكور بل المقصود انه يلزم ان يكون جهة الامتثال ومنشاؤه في الواقع كون
الصلوة احد الامرين كما هو الشان في الواجبات التخييرية عند المجيب وان القطع بخلافه نعم يرد عليه ان دعوى القطع
بالخلاف غير مسموعة عند الخصم وقد يعتذر بان هنا تابع ومسبب عن ترك مبدله الواجب اصالة كتحصيل الظن بالواجب
الكفائي فلا يلزم ان يكون الامتثال من جهة انه احد فردي الواجب تخييرا ولا يخفى ان العزم على هذا البيان يخرج
عن كونه واجبا تخييريا بينه وبين فعل الواجب اصطلاحا كما سننبه عليه وكلام المستدل مبني على هذا التقدير انه لا جدوى
لما ذكره في المقام فان الواجب المسبب عن ترك واجب لو واجب مستقل ولا يصح المبدلية عنه كوجوب الانفاق
على العبد عند ترك عتقه الواجب على وجه التخيير بينه وبين الصوم فانه لا يصح البدلية عن العتق ولا اثر له في صحة
مجامعة جواز تركه مع الوجوب الثاني ان قضية البدلية تساوي البدل للمبدل وهي منتفية هنا لتعدد البدل دون
المبدل منه وايضا لو كان العزم بدلا لسقط الواجب بفعله والا لزم الجمع بين البدل والمبدل منه وهو ينافي معنى
البدلية وقد يجاب بان العزم بدل قبل الضيق لا مطلقا وهو كما ترى لان الفعل في مجموع الوقت انما يجب مرة واحدة فوقوعه
في كل جزء من الوقت بدل عن وقوعه في بقية الاجزاء فاذا كان العزم في اول الوقت مثلا بدلا عن ايقاع الفعل
فيه والتقدير انه ايقاعه فيه بدل عن ايقاعه في بقية الوقت لزم بقيام العزم في اول الوقت مقام الفعل في
مجموع الوقت ضرورة ان بدل البدل بدل عن المبدل فيلزم ما ذكر من سقوط الواجب بمجرد العزم نعم يمكن التفصي
عن ذلك بوجه آخر وهو ان من قال ببدلية العزم لا يجعله بمجرده بدلا عن الواجب بل اما ان يجعل العزم على اداء الفعل

٧ الصوم في العتق لا المبدلية

في الوقت الثاني مع ادائه فيه بدلا عن ادائه في الوقت الاول او يجعل خصوصية الوقت الثاني مع العزم بدلا عن خصوصية
الوقت الاول واطلاق القول ببدلية العزم مسامحة منشأه ظهور المراد مع بعد المبدل منه على حسب تعدد البدل ولا
يلزم سقوط الوجوب بمجرد العزم واعلم ان جماعة صرحوا بوجوب العزم على اداء الواجبات من الموقتة وغيرها
قبل دخول الوقت وبعده عند التذكر لها والتحقيق انه لا يبعد القول بحرمة العزم على ترك الواجب او فعل الحرام
للقطع بقبحه حتى ان العقلاء لو علموا من المكلف ذلك لبادروا الى ذمه بالانكار وذلك اية التحريم وما ورد من
انه من منن الله تعالى على هذه الامة ان نية السوء لا تكتب عليهم فيمكن ان يقال لا ينافي تحريم النية لان نفي وقوع المؤاخذة
لا يقتضي نفي الاستحقاق المستفاد من العقل كما في نفي التعذيب قبل البعثة بل ربما يظهر من فحوى الرواية ما يؤكد حكم
العقل واما مجرد عدم العزم عليهما الى تردد في الفعل فالقول بالتحريم فيه مشكل والوجه المتقدم لا يسعه الورود فيه وعلى
تقدير القول به فلو لم يحصل ان يتمسك به على اثبات مطلوبه بان يقول اذا دخل الوقت فالمكلف يجب عليه احد الامرين
من اداء الفعل والعزم عليه لانه ان اتى بالفعل سقط عنه وجوب العزم والا لم يات به تعلق به وجوب العزم بناء على ما مر
فالجواب عنه ان الواجب المخير ما تعلق الوجوب باحاده تعلقا ابتدائيا لا ترتيبيا ولهذا لا يقال كل من الصوم والافطار واجب
على التخيير بل الصوم واجب تعييني على من لم يندرج في عنوان المسافر والافطار واجب كذلك على من اندرج في عنوانه
والمكلف بالخيار في التزام كل من العنوانين لنفسه وبايهما التزم لزمه حكمه على التعيين وكذلك المكلف مخير في الفرض السابق
فلو على وجه التبعية بين اداء الفعل في الجزء الاول من الوقت وبين تركه فيه واداؤه في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان
يتضيق الوقت فان تركه في اول الوقت لزمه حكم من عليه واجب من وجوب العزم على ادائه لا انه مخير اولا بين الفعل
والعزم عليه ومثله الكلام في تحصيل العلم يقينا مع عزمه بفعل الواجب الكفائي او الظن به حيث يعتبر ومما قررنا يظهر فساد
ما يقال من ان التخيير بين العزم وفعل الواجب ثابت بالنظر الى ما هو الواجب الاصلي من الطاعة والانقياد لحصول ذلك
بكل منهما ووجه فساده بعد ابتنائه على مقدمة عرفت انهدامها من القول بوجوب العزم هو ان احد الواجبين اذا كان
وجوبه مستندا الى ترك الاخر لا يلزم ان يكون تخييرا بينهما بل يجوز ان يكون تعيينيين غايته ان الامر ان يكون وجوب احدهما
مشروطا بعدم الاخر وذلك لا يحقق التخيير وانما يتحقق التخيير اذا كان مطلوبية احد الشيئين في مرتبة مطلوبية الاخر
بينهما ان الاول انا ظن المكلف بنفسه السلامة فاخر الواجب الموسع والواجب الذي وقته العمر عن اول وقته فمات فجاءة

الموت او مانع غيره لم يعص بتركه بناء على ما يقتضيه اصول المذهب من جواز التاخير والحال هذه لوضوح قبح العقاب على
تقدير التجويز وفصل الحاجبي في ذلك فذهب الى انه يعصي في ما وقته العمر دون الموسع ووافقه العضدي في ظاهر كلامه
وعلل العصيان في الاول بانه لو لم يعص لخرج الواجب عن كونه واجبا وعدمه في الثاني بان التاخير جائز له فلا يعصي به
لجائز قال لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف بالمحال هذا كلامه ولا يخفى ان قضية
صحة كل من تعليليه فساد حكمه الاخر فان لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لو صح دليلا على العصيان في الاول لقضى
به في الثاني ايضا وجواز التاخير لو نهض دليلا على عدم العصيان في الثاني لاقتضى في الاول ايضا فالفرق تحكم صرف مضافا
الى ما يرد على الاول من ان عدم العصيان بتركه لعذر لا يقدح في الوجوب وعلى الثاني بان جواز التاخير ليس تكليفا
حتى يلزم من تعليقه على ما لا يمكن العلم به التكليف بالمحال على انه معارض بان تعليق الجواز على ما لا يمكن العلم به يوجب تعليق
عدم الجواز ايضا على ما لا يمكن العلم به وهو تكليف قطعا لتوجه عليه ان ذلك انما يوجب التكليف بالمحال اذا تعين عليه
التاخير واما اذا جاز فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة والتكليف بالمحال انما يصدق حيث يستحيل الامتثال ولو نزل
تعليله الاول على ما يراه الاشاعرة من جواز التكليف بالمحال ناقضه بما اجاب به عما اورده على تعليله الثاني
هذا كله مما قشره معه في الدليل واما اصل الدعوى فلا اشكال فيما ذكره في الموقت امكانا ووقوعا وقد اتضح وجهه بما
ذكرنا واما ما ذكره في غير الموقت فمما لا دليل على وقوعه قطعا واما امكانه فيتجه على مذهب الاشاعرة وربما
يتجه بناء على اصول العدلية ايضا كما اشرنا اليه في مبحث الضد وتنقيح المبحث ان قضية الموسعة الواقعية جواز التاخير
الواقعي وكلاهما مشروط ببقاء التمكن واما مع عدم جهل المكلف بالشرط فللتخلي اما ان يجعل له حكم في الظاهر من وجوب
التعجيل مطلقا فيعصي بالتاخير مطلقا او لا يجعل للغافل حكم فمناط حاله بالواقع فان صادف تركه عدم التمكن عصى
والا لم يعص وهذا القسم في الحقيقة واسطة بين القسمين الاولين اذ ليس فيه عصيان على الاطلاق ولا عدم عصيان
على الاطلاق بل عصيان على تقدير وعدم عصيان على تقدير وقضية جواز وقوع كل من المطلقين جواز وقوع كل من
المقيدين اذ لا يعقل للانضمام مدخل في الجواز نعم يحكم العقل بوجوب المسارعة الى الفعل عند ظن الفوات
او خوفه وجوبا ظاهريا وان لم يتحقق الفوات واعتقادا للامر المظنون كما انه يحكم بعدم وجوبها عند ظن السلامة
او العلم بها فلا يتم القول بنفي الوجوب الشرعي في الاول والجواز الشرعي في الثاني عند من يقول بالملازمة بين حكم

العقل والشرع معاً وذلك واضح ثم اعلم ان الوجوه المذكورة لا تختص بالمقام بل تجري في غيره ايضاً كما لو اشتبه المحرم بالجائز فيجوز التكليف فيه والزامه بتحصيل العلم بترك الحرام فيعصي بارتكاب الجميع والبعض وان لم يصادف الحرام وان تاكدت الحرمة مع مصادفة المحرم وان يكلف به مع الرخصة في ارتكاب بعض لا بعينه فيعصي بارتكاب المحرم فلا يعصي به وان صادف المحرم فعدم العصيان بفعل المحرم لعذر لا ينافي التحريم كما مر في الوجوب ولكن لا يجعل الرخصة الحكم بل بحال حالته الى الواقع فيعصي ان صادف المحرم ولا يعصي ان لم يصادفه على حسب ما مر الثاني يتضيق الموسع بتضيق وقته او بتضيق زمن التمكن منه فيصير ذلك الجزء الموقت في الثاني لكن في المقامين تفصيل يعرف من الفصل الاتي وطريق ذلك العلم او الظن بل مطلق الخوف في وجه فلو خالف وانكشف الخلاف اثم بالتجري وبقي على الوقت ان بقي منه وذهب القاضي الى خروج الوقت وصيرورته قضاء لو فعله بعد وعن المعاني لخروج الشرع بحسب ظنه قال العضدي ولا خلاف معه في المعنى الا ان يريد وجوب نية القضاء فهو بعيد اذ لم ينقل به احد وانما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى ثم اورد عليه النقض بالواجب الموسع اذا اخره المكلف معتقداً ضيق الوقت ثم انكشف له بقاء الوقت فانه يعصي ويبقى الفعل ما في الوقت اداء بالاتفاق واعلم انه قد يختلف كيفيته بحسب اختلاف احوال المكلف فان كان من وجه الى اختلاف حال العجز والقدرة فيضيق عليه بحسب تضيق زمن اداء الكيفية الواجبة المنوطة بالقدرة كما اذا علم المكلف بانه لا يتمكن بعد تاخير الصلوة عن بعض الوقت من ادائها بالطهارة المائية او الطهارة الخبثية او القيام او غير ذلك فانها تتضيق عليه قبله بمقدار ادائها بالكيفية الواجبة وان بقي زمن الاداء الى اخر الوقت مع بقاء التمكن كما يظهر انه من البينة عند التاخير وعدم جواز التاخير عن الوقت وان رجع الى غير ذلك كالقصر والاتمام المستندين الى حال السفر والحضور لم يتعين عليه احدهما بخصوصه بمجرد دخول الوقت بل يراعي فيه حال الفعل جرياً على ظاهر الخطاب وما يقال من انه يستصحب ما وجب عليه اول الوقت من قصرها واتمامها وان انتقل الحالة اخرى فضعيف

فصل الحق ان الوجوب في الواجب الكفائي يتعلق بكل واحد ويسقط بفعل البعض وفاقاً للمحققين وقيل بل يتعلق ببعض غير معين وقيل بل بالمجموع من حيث المجموع لنا انهم اذا تركوه اثم كل واحد منهم واستحقوا الذم والعقاب عليه بشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم ولما سقوطه بفعل البعض فلانه مفاد الخطاب الدال على الوجوب الكفائي وللاجماع حجة من قال بانه يتعلق ببعض غير معين وجوه مرجعها الى وجهين للاول ايه النفر حيث دلت بظاهرها

على وجوب

على وجوب النفر على خصوص طائفة غير معينة من الفرقة والامام من حملها على ذلك الا الابهام فهو لا يمنع تحقق في الواجب المخير وقد قلتم بجوازه وكذا الكلام في بقية الموارد والجواب بالفرق بين المقامين فان تكليف واحد غير معين غير معقول بخلاف تكليف معين بشيء غير معين فانه لا باس به فيجب حمل الاية ونظائرها على خلاف ظاهرها من انه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض جمعاً بين الدليلين والتحقيق ان الوجوب هنا كالوجوب في المخير فكما ان الوجوب هناك مشوب بجواز الترك الى بدل بفعل المكلف فيه يمتاز عن الوجوب التعييني كذلك الوجوب هنا مشوب بجواز الترك الى بدل بفعل غيره وبه يمتاز عن الوجوب العيني نعم يعتبر هنا ان يكون البدل واجباً على الاخر ايضاً كذلك لئلا يرد النقض بوجوب اداء الدين فانه عيني يسقط باداء المتبرع وان قلنا بوجوبه عليه عيناً بنذر وشبهه وذلك لان وجوبه على المدين وان كان مشوباً بجواز الترك الى بدل هو فعل المتبرع مثلاً لكن لا يجب على المتبرع ولو وجب عليه كما في الفرض المذكور فليس وجوبه مشوباً بجواز الترك الى بدل هو اداء المدين مثلاً بل مشروط بتمكنه ومنه علم سبق المديون او غيره به وان كان النذر مطلقاً ومعه ينكشف عدم الوجوب ان انكشف عدم التمكن لامتناع المشروط عند عدم شرطه وان انكشف هنا ذهنية في بقائه كان سقوطه عنه لعذر الجهل بالكونه جائز الترك الى فعل غيره كما في سائر الواجبات العينية الموسعة وبالجملة فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يتعلق بالمكلفين قصداً على وجه يجوز تركه لكل واحد عند قيام الاخر به ومما حققنا يتبين ان السقوط بفعل البعض هو مفاد الخطاب وليس فيه خروج عن الظاهر وانه يكفي في جواز ترك الواجب الكفائي العلم بقيام الغير به في زمن يجوز تاخيره اليه وان علم بارتفاع تمكنه قبله وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل ان ثبت جواز تركها كذلك ثم الظاهر عدم جواز التعويل على الظن في تلك الا حيث ما قام الدليل على اعتباره كشهادة العدلين او اخبار الوكيل او ما اشبه ذلك وسد التحقيق ليس للتعويل على ذلك من حيث انه للظن بل من حيث التعبد الثاني لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والفرض انه يسقط والجواب بانه لا مانع من سقوط الواجب بفعل البعض اذا حصل به الغرض ومنع ذلك مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ثبوت نظيره في الشرع كسقوط ما في ذمته بتبرعه باداء عمرو والتحقيق في الجواب ما عرفت حجة من قال بانه يتعلق بالمجموع من حيث المجموع انه لو وجب على كل واحد لكان سقوطه بفعل البعض نسخاً لكونه رفعاً للطلب بعد تحققه والنسخ يستدعي ورود خطاب جديد واذ ليس فليس فلا يجب على كل

واحدا فاما لو تعلق بالمجموع فلو تسرى الى الاحاد الا بالعرض فيكون الاثم ايضا للمجموع وتسرى الى الاحاد بالعرض
والجواب ان النسخ ليس رفع الطلب منه بل اذا كان ظاهرا في المقام البقاء والاستمرار لعلم مفاد الخطاب في الكفائي
بقائه بعد قيام البعض به حتى يكون رفعه نسخا ثم لو ترك الجميع فعقاب المجموع دون الاحاد غير معقول وقع عقابهم
بفيت المطلوب والتسري ليستلزم موضوعية وبحن لا نتصور هنا مجموعا يصح تعلق التكليف به او يرتب العقاب
عليه سوى نفس الاحاد **فصل** لا خلاف في ان الامر على ما تقرر عندهم يشتمل على جزء صوري به يدل على طلب
الايجاد النسبة وعلى جزء مادي به يدل على المعنى المامور به اي المامور بايجاده وقد اختلفوا في ان المعنى المامور
به هل هو الطبيعة او الفرد فذهب الى كل فريق والمختار هو الاول لنا تبادر الطبيعة منها وقد مر انه علامة الحقيقة
وان المشتقات ملحوظة من المصادر المجردة عن ادات التعريف والتنكير وهي حقيقة في الطبيعة من حيث هي بحكم
التبادر نصا فالمهاعزى الى السكاكي من حكاية الاتفاق عليه فيتعلق بها مدلول الهيئة من طلب الايجاد واذا
ثبت ان مدلول الامر لا يدل الا طلب ايجاد الطبيعة من حيث هي فلا يصلح للتنزيل على ما هو الاما تخيله الخصم و
سنبين فساده احتجوا بان الطبيعة من حيث هي يمتنع وجودها في الخارج لما تبين في محله من امتناع وجود الكلي الطبيعي
في الخارج فيمتنع تعلق التكليف بها فيتعين ان يكون المطلوب به الفرد وهو المطلوب والجواب منع المقدمة الاولى فان
التحقيق امكان وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما عليه معظم المحققين حسبما قرر في محله واجاب الفاضل المعاصر
بعد التنزل عن الاصل المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل ولذا العقل ينتزع
من الافراد الخارجية باعتبار نفس ذواتها وبانضمام امور طارية عليها مفاهيم كلية لها نوع اتحاد مع
الافراد فنقول حينئذ لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبني على التد
قيقات الحكمية واهل العرف يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب ذلك المفهوم الكلي من غير مخصوصيات الافراد
ويزعمون امكان وجوده في الخارج في ضمن الفرد ولا ريب ان الخطابات الشرعية تحمل على حسب ما يفهمه اهل العرف
لا على ما يقتضيه التدقيقات الحكمية هذا محصل كلامه اقول لا خفاء عند اولى الانظار المستقيمة ان تكاليف الشارع
انما يتعلق بما يصح تعلقها به واقعا لا بما يصح في زعم اهل العرف فالطبيعة من حيث هي اذا امتنع في الواقع تحققها في
الخارج امتنع تعلق التكليف بها لانه تكليف بالممتنع وهو مما يمتنع صدوره عن الحكيم العالم وزعم اهل العرف امكان

حصولها

حصولها في ضمن الفرد لا يؤثر في دفع الاستحالة والقبح بعد علم الامر بخلافه وهل ذلك الا كطلب ايصال الجسم حقيقة
اذا زعم اهل العرف انه مما يمكن ايصاله مع انه قد تقرر في محله انه محال ثم يجوز ان يكلف بايجاد ما يزعم ان الطبيعة
موجودة فيه او يزعم انه ايصال الجسم لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر بالفرد لا بالطبيعة وبايصال اللون والشكل الى الجسم
لا يقال ما ذكر انما يتجه اذا اريد تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار نفسها واما ان اريد تعلقه بها باعتبار ما تصدق
عليه من الافراد فلا لانا نقول كلام المجيب مبني على الوجه الاول اذ الوجه الثاني يرجع الى تعلق الطلب بالفرد دون
الطبيعة ومعه يتم مقصود الخصم واعلم انه قد اشتهر في العبائر والالسنة ان الاحكام الشرعية لا تبتني على التدقيقات
الحكمية والعقلية بل تنزل على حسب الافهام العرفية ولهذا الكلام تحقيق وهو ان من الافراد والاجزاء ما يكون فردية
وجزئية بحسب العقل دون العرف حتى انهم يفهمون من الفاظها في المحاورات ما عدا ذلك الفرد وذلك الجزء كما
في لون النجس انما تخلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء صغار تتخلف من ذلك النجس بناء على امتناع انتقال
العرض ولذا حصوله ليس بالعادة او علم ذلك في خصوص مورد وكما في الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل
منه فانها لا ينفكان عن اجزاء صغار جلها لا يتعين النجسة عند التحقيق والتدقيق الى نجد للعدم ان اهل العرف لا
يعدونها اجزاءها ففي مثل ذلك يحمل اللفظ الا على حسب ما يفهمه اهل العرف ويتفرع على ذلك الحال في نظائره
كوحدة الموضوع وتعدده وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه الى غير ذلك وليس المراد ان
التدقيقات العقلية اذا قضت بامتناع شيء لم يعتنى بها لمخالفة اهل العرف لها فان ذلك ربما يؤدي الى هدم
اساس الشريعة ثم ان الفاضل المعاصر اورد على القول المذكور ايرادين احدهما انه يلزمهم كون اكثر خطابات
الشرع مجازات حيث اطلق اللفظ الموضوع بازاء الطبيعة من حيث هي واريد به الفرد ويمكن دفعه بان الامر على هذا
لا يستعمل الا في طلب الافراد فلا يكون موضوعا لغيره ولو سلم فاللازم صيرورته منقولا اليه بالاستعمال والهجران
بل يمكن دفعه ايضا بان اطلاق الكلي على الفرد انما يوجب التجوز اذا اطلق واريد به الفرد من حيث الخصوصية واما
اذا اطلق ولم يرد الفرد من حيث تحقق الطبيعة الكلية فيه واريد خصوصية الفرد من قرينة خارجية كامتناع
تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي لم يلزم ذلك قلنا هذا انما يتم على القول بوجود الطبائع في الخارج كما هو المختار
واما على القول بعدمه كما يراه الخصم فلا اذ لا تحقق للطبيعة حينئذ في ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللفظ باعتباره الثاني

مع ان في عدم ابتناء الاحكام الشرعية على التدقيقات الحكمية والعقلية

ان الدليل المذكور انما يفيد ان المطلوب هو الفرد في الجملة فان عين كان تحكما وان اعتبر فيه دا ما بقي الاشكال لانه
كلي ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم ان فردا ما كلي بل جزئي مردد ولو صح ذلك ان الماهية تعتبر تارة من حيث هي وهي بهذا
الاعتبار اذا وجدت في العقل كانت صالحة للصدق على كثيرين فهي كلي بلا اشكال وتارة من حيث تحققها في ضمن فرد
بخصوصه وهذا جزئي بلا اشكال واخرى من حيث تحققها في ضمن احد الافراد لا على التعيين وهذا ايضا جزئي لان
الماهية ح ملحوظة معينة بقيد التشخص المانع من الشركة والصدق على كثيرين الا ان تقييدها بكل شخص بقيد تردیدي لا تعييني
وذلك لا يصيرها كليا للظهور ان هذا المفهوم لا يتم الا باخذ تشخص من التشخصات معه ومعه لا يحتمل الصدق على غيره وان كان
التقييد بكل شخص غير انه على التعيين ووصف الجزئية انما يعرض للماهية من حيث تقييدها بالتشخص فلا مدخل لكون
التقييد تعيينيا في ذلك فتبين من تحقيقنا هذا ان النكرات من المفردات لمنونة تنوين التنكير وما في حكمها والمثنى و
المجموع جزئيات وليست بكليات كما سبق الى كثير من الاوهام ولو كان مدلول النكرة الماهية المقيدة بمفهوم الفرد دون
مصداقه لامتنع افادتها المعنى البدلية ضرورة ان الكلي المقيد بكلي اخر كلي ثالث نسبته الى جميع افراده من غير بدلية
لامتناع وجود كلي في افراده على طريق البدلية لكن هذا البيان بظاهره كما ترى انما يتجه على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
فلا يلائم مقالة الخصم بل الوجه في توجيه كلامه ان يقال مفاد النكرة عند هذا القائل كل واحد من الافراد على وجه يجوز
قيام الاخر مقامه في كونه مفاد اللفظ ومتعلقا للحكم او يقال ليس المراد بالفرد عنده مفهوم الفرد باعتبار كونه هذا المفهوم
بل باعتبار ما صدق عليه وهو جزئي قطعا فيرجع التكليف على هذا الى مطلوبية مصداق فرد من الماهية لا على التعيين
فالامر بالماهية لملاحظة حال افرادها يومر بكل واحد منها على البدلية فيكون بمنزلة الواجب المخير ولذا نفاه
بعض الوجوه المتقدمة لكون التخيير في التعيين بين متفق الحقيقة وفي التخيير بين مختلفها او لكون التخيير في التخيير صريحا
بلفظ وفي التعيين مستفادا من قرينة العقل واما على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فهناك فرق اخر من حيث
ان الطلب هنا في نفسه غير مشوب بجواز الترك الى بدل وانما المطلوب ماخوذ من حيث التقييد على البدلية بخلاف
الواجب المخير فان البدلية ماخوذة هناك في تمامية المطلوب وفي الواجب المخير تمامية الطلب ولو سلم تساويهما
في المعنى فليس في عدم تعبيرهم للتنازع الذي سبق في الواجب المخير فيه ما ينافي ذلك كما زعمه المورد المذكور اذ عدم
النقل هنا لا يقتضي العدم لجواز ان يكون احالة الى ذلك المبحث ولو سلم فلعل اكثر القائلين بهذا الحكم متفقون على

بعض

بعض تلك الاقوال فخصوا محل النزاع بغيره ثم لنعلم انا نفرق بين ما يتعلق به اللام اعني مفاد اللفظ باعتبار الهيئة
وبين ما يتعلق به الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت تحقيقه ونوكده بيانا وتوضيحا
ان فردية الطبيعة على ما نحققه في محله انما يكون بانضمام الوجود اليها اذ الطبائع باسرها كالماهيات ولا يتحصل من انضمام
كلي الى كلي الا كلي ثالث فتعلق الامر بالفرد على الحقيقة يؤدي الى طلب تحصيل الحاصل وهو محال وان اول بان المراد
ما يصير فردا بانضمام الوجود المطلوب اليه عاد النزاع في الحقيقة الى تعلقه بنفس الطبيعة كما لا يخفى واما الطلب فلا يتعلق الا
بالفرد لان الايجاد الخارجي الذي هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايره بحسب الاعتبار هو فرد للوجود
المطلق على مفهوم لكون المصدري عليس المطلوب هذا المفهوم اذ ليس يحصل الطبيعة به ولا وقد اشتركا بين احاد
الوجود لانها متباينة الحقائق على ما يحقق في محله فالامر يحمل مفهوم الوجود او الايجاد الذي لملاحظة افراده
الخارجية التي هي مجهولة الكنه ويطلب كل واحد منها على وجه يجوز تركه الى الاخر او جملة منها على حسب ما يتعلق
به قصده ثم هذا كله انما يجري على ما هو التحقيق عندنا في مدلول الامر من انه طلب ايجاد الطبيعة واما اذا قلنا
بان المطلوب به الحقيقة الخارجية والحقيقة المقيدة بالوجود الخارجي فان فسر الفرد بالطبيعة المقيدة بالتشخص
كما هو التحقيق فهو المطلوب بالامر بنفس الفرد وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فالمطلوب بالامر
امر ثالث غير الطبيعة من حيث هي وغير الفرد وهي الطبيعة المقيدة **فصل** اختلفوا في جواز الامر بالشيء مع علم
الامر بانتفاء شرطه فاجازه اكثر المخالفين حتى ان من متاخريهم من اجازه مع علم المامور بالانتفاء ايضا لكن
جماعة منهم نقلوا الاتفاق على عدم الجواز وذهب اصحابنا الى عدم جوازه ما لم يكن الامر جاهلا فيخرج عن
عنوان المبحث والتحقيق انهم ان ارادوا بالشرط شرط الامر اي شرط وقوعه وصدوره بان يجامع صيغة الطلب
ملحوظا بهذا الاعتبار فلا اشكال في انتفاء الامر عند انتفاء الشرط بل لا اشكال في امتناعه عند امتناع الشرط
وكذا لو احتمل الامر بشرط عدم الشرط وعدمه واخر ضرورة ان المشروط عدم عند عدم شرطه فيكون المراد
بالجواز الامكان وبعضهم حمله والحق في الصورتين الاخيرتين عدم الجواز وفي الصورة الاولى الجواز مع عدم
الوقوع ولا فرق في ذلك بين تفسير الامر بالامر الواقعي والظاهري والصوري ولا بين الامر المطلق والمشروط
وشيء من ذلك مما لا يقبل النزاع او لا يصلح له المقام كما لا يخفى فلا سبيل الى تنزيل كلماتهم عليه ولو اعتبر

النزاع ح بالنسبة الى الامر الظاهري او الصوري والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي واعتبر النزاع بالنسبة الى الامر المشروط
والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا مع ذلك فهو راجع الى ما سيأتي وكذا لو رجع اليهما او اريد
بشرط الامر شرط تعلقه وان ارادوا بالشرط شرط الشيء المامور به بارجاع ضميره اليه وهو اقرب اليه لفظا فح
ان اراد المانعون ان علم الامر بانتفاء شرط المامور به اي شرط التمكن منه يوجب ان لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق
وبالنسبة الى الشرط الذي يعلم الامر انتفائه فالحكم على مذهب العدلية صحيح والوجه فيه متضح وهو قبح التكليف بالمحال
نعم بناية الحكم بجواز ذلك حيث تستند انتفاء الشرط الى المكلف عند من اجاز التكليف بالمحال والحال هذه
بل قد التزموا بوقوعه مع علم المامور به ايضا فقالوا ان من ترك السير الى الحج الواجب مامور بالحج وان ارتفع تمكنه
منه ويمكن تخصيص نزاعهم هنا بغير ذلك بل بفعل لا يختص الحكم بصورة العلم بانتفاء الشرط بل حال العلم او الجهل
لوجود الشرط ايضا لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة اليه يعني ان يامر ولو على تقدير ان لا يوجد الشرط
المعلوم او المجهول وجوده لانه ايضا تكليف بالمحال وهو باطل وان لم يكن فيه قبح على المكلف لقطع العقل بكونه سفها
ولا يذهب عليك ان حمل كلمات المخالفين على تجويز مثل ذلك بعيد بل غير سديد كما يشهد به حججهم الاتية كيف والحكم
بالجواز على ما عرفت مبني على جواز التكليف بالمحال وكثير منهم لا يقولون به على ان القائلين به لا يقولون بوقوعه
على ما قيل وهم في المقام قائلون بالوقوع ولو ارادوا باشتراطه في الفرض المذكور شرط وجوبه يرجع الى القسم السابق
وقريب من ذلك ما لو ارادوا المنع من جواز الامر الفعلي الى ان ينكشف انتفاء الشرط للمامور او الى زمن
الانتفاء بمعنى ان يكون المامور في عهدة التكليف بالمامور به حقيقة الى احدى الغايتين ويكون البلوغ اليهما
مسقطا للتكليف الواقعي لا كاشفا عن عدمه في الواقع والى ذلك يشير هذا في حجج المخالفين كما لا يخفى لمن تدبرها
لكن لا يساعد عليه ظاهر ما وقفنا عليه من كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم على المنع واجوبتهم عن حجج الخصم
عند التحقيق يتضح الكلام في ذلك على مذهب العدلية على الكلام في ان صحة الطلب هل هي الارادة او غيرها
فلا يستقيم القول بالجواز لانهما متغايران هناك او التزم فيه بالاستلزام ومرجع الشرط ح الى شرط بقاء
التكليف وسيأتي التنبيه على ذلك في مباحث النسخ انشاء الله تع وان ارادوا ان العلم بانتفاء الشرط اي شرط التمكن
من المامور به او شرط مطلوبيته بذلك الامر يوجب عدم جواز الامر بالمشروط ولو بتعليقه على تقدير وجود الشرط

المعلوم

المعلوم عدمه كما يظهر من السيد وغيره كصاحب المعالم ره بل يظهر منهما المنع حال تمكن الامر من استعلام الحال
ايضا فان ارادوا انه في نفسه غير جائز فممنوع اذ لا ريب في ان الفعل قد يكون بحيث لو وجد الشرط لكان مطلوبا
وح فان مفاد الامر به على وجه الاشتراط لا يزيد على ذلك فلا باس بالكشف عن ذلك المعنى بطريق الامر مع
التعليق ولا فرق في ذلك بين التصريح بالاشتراط حال اللفظ او بعده او التعويل على دلالة العقل وان ارادوا ان
الامر حال العلم بعدم الشرط مما لا فائدة فيه فيكون سفها ممتنعا على الحكيم فممنوع اذ قد يترتب عليه فوائد كما سيأتي
التنبيه عليها وتسوية المنع الى الجاهل المتمكن من تحصيل العلم بالشرط على الاطلاق واضح الفساد اذ قد يكون الامر بالشرط
اسهل من الاستعلام فيترجح عليه واما ما تمسك به السيد ره من ان الشرط انما يحسن ممن لا يعلم العواقب فلا نرى
منه ذلك الا مجرد دعوى اذ لا شاهد عليه لا عقلا ولا نقلا وقد ورد التعليق على الشرط في الكتاب في مواضع
كثيرة كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وان خفتم ان لا يقيما حدود الله وان اردتم استبدال زوج وان كان ذو عسرة
الى غير ذلك وكان السيد يخص الدعوى بما اذا انتفى الشرط مطلقا واما اذا انتفى بالنسبة الى البعض او في بعض الاحوال
فلا مانع من ذكر الشرط لتشخيص المكلفين او لتعيين محل الحكم فلا يرد عليه النقض بالايات المذكورة واحتجاج
الفاضل المعاصر على المنع بلزوم التكليف بالمحال غير مستقيم على هذا التقدير وانما يلزم ذلك لو كان الامر مطلقا
ثم لا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط معلوما للمكلف او لا كامر من يعلم الامر انه نسيا في اثناء النهار او لا يتمكن
من الصوم بالصوم ولما لزوم الكفارة في بعض الصور فلا ينافي الاشتراط الكاشف عن عدم الامر به واقعا
لجواز ان يكون ذلك على التجري او على ترك الامساك الواجب قبل حصول المانع ولا دليل على انحصار الكفارة
في افطار الصوم المامور به بالامر الواقعي وقد تحاول شرط عدم النسخ بما مر وحيث انك ان حملت الامر في عنوان النزاع
على الامر الحقيقي كما هو الظاهر ولما اذا حمل على الامر الصوري كما استظهره بعضهم من كلماتهم ففي الحكم بجوازه وجهان والجواز
اقرب على ما يساعد عليه الاعتبار لا يقال الامر على ما ذكرت في التقدير المتقدم يتوقف على شرط لا تحقق له
فينتفي بانتفاء شرطه فلا يكون امرا حقيقيا اذ المعدوم لا حقيقة له بل يكون امرا صوريا فيتحد الوجهان لانا نقول
معنى كون الامر حقيقيا على تقدير حصول الشرط انه لو تحقق الشرط تحقق الامر لا ان الامر يتحقق بدون الشرط فان
ذلك على معنى الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي بهذا المعنى والامر الصوري ان معنى الامر مقصود حقيقة على الاول

فبهذا الزم اعتبار الشرط واما الامر الصوري فلا يتعلق القصد فيه الى طلب شيء اصلا بل المقصود فيه انما هو
ابراز صورة الامر ليتوهم المخاطب انه امر حقيقي ليترتب عليه ما هو المقصود من التخويف او الاختبار او شبهه
وهذا مما لا حاجة فيه الى اعتبار الاشتراط اذا عرفت هذا فنقول حجة المجوزين وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك
لم يعص احد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلان كل ما لم يوجد فقد انتفى بعض علته التامة واقله ارادة
المكلف فيمتنع وح فلا تكليف فلا معصية والجواب ان ذلك خارج عن محل النزاع اذ الكلام في شرائط الوجوب
والارادة من شرائط الوجود وامتناع الفعل لعدم الارادة لا يوجب سقوط التكليف والعصيان لان الممتنع بالاختيار
لا ينافي الاختيار نعم ربما امكن توجيه الدليل المذكور على مذهب الاشعري الثاني انه لو لم يجز لم يعلم احد بانه مكلف
والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل وبعده ينقطع عنه التكليف وقبله لا يعلم به لجواز ان
لا يتحقق بعض شرائطه فيمتنع فلا يكلف به فان قيل نحصل العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت الشرائط
عند دخول الوقت وذلك كاف في نقض الملازمة قلنا نفرض وقت الموسع زمانا زمانا فكل جزء اما ان يقارن
زمن الفعل او يتاخر عنه او يتقدم عليه ولا تكليف على الاولين ويجري على الثالث ان لا يبقى بصفة التكليف فلا
يعلم وبه الجواب انه ان اريد بالتالي عدم العلم بالتكليف الظاهري فالملازمة ممنوعة اذ جواز عدم البقاء
بصفة التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء المثبت للحكم الظاهري بل ربما يكفي في ثبوت الحكم الظاهري مجرد تجويز
التمكن وان لم يساعده الاستصحاب وان اريد عدم العلم بالتكليف الواقعي فبطلانه ممنوع ودعوى الضرورة فيه
مكابرة ويمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم لاحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيرا وكانت قرائنه
متبينة وكذا اذا اخبر بالبقاء من يحصل العلم باخباره او نحو ذلك لكن هذه فروض نادرة وكان مبنى الاستدلال
ليس عليها الثالث انه لو لم يجز لما علم ابراهيم بوجوب ذبح ولده اسمعيل والتالي باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط
الوجوب حال الفعل اعني عدم النسخ وامتناع الخطاء في علم الانبياء واما فساد التالي فلانه لو لم يعلم لما اقدم على الذبح
ولم يحتج الى فداء وقد اجيب عنه بالمنع من بطلان التالي لانه لم يؤمر بنفس الذبح بل بمقدماته المختصة واما الفدا
فلعله عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او بعض مقدماته انه لا يلزم ان يكون الفدا من جنس المفدى واعترض عليه
بعض المعاصرين بان ذلك لا يليق بان يمتحن به مثل ابراهيم واسمعيل ويشتهرا بالفضل له ولما ورد من ان المراد

بذبح

بذبح عظيم هو الحسين عليه السلام وبان الامتحان والفضل انما يتحققان على تقدير علم الذبيح بتوطين النفس عليه
وهو كما يتحقق في الامر به كذلك يتحقق بما يدل عادة على الامر به كالامر بمقدماته التي لا يؤتى بها في العادة الا
له والرواية غير واضحة الدلالة على المقصود مع انها بظاهرها مطروحة لدلالتها على انحطاط رتبة الحسين عليه السلام
عن رتبة اسمعيل وهو خلاف المذهب الا ان يراد بالفداء مجرد البدلية او يجعل الباء للسببية لا للتبديل وكلاهما
بعيد ثم قال ولما تصديق الرؤيا معارض بقوله اني اذبحك ولا بد من التاويل فهو في الاول اولى انتهى وفي توضيحه ان
الذي صدر منه عم لم يكن الا مقدمات الذبح وح فظاهر التصديق ينافي ظاهر الاخبار بوقوع الذبح منه في المنام اذ
تصديق الرؤيا عبارة عن جعلها صادقة مطابقة للخارج بناء على انه من تصديق القول بمعنى جعله صادقا لا من
التصديق بمعنى الاذعان فاذن لا بد من التاويل اما في قوله اني اذبحك بحمله على بعض مقدمات الذبح مما اتى به في الخارج
او بحمل التصديق على تصديق البعض اعني المقدمات فقط ولا ريب ان التاويل انسب بالاشفاق والامتحان و
حيث ان الظاهر انه عم كان مامورا بالاتيان بما يفعله في منامه كما يرشد اليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر فان حكاية
او لا يقال الاولوية ممنوعة اذ يلزم على هذا التقدير ارتكاب التخصيص او النسخ فيما دل على كونه عم مكلفا بفعل
ما يراه في منامه ولا يلزم ذلك على التقدير الاول لانا نقول لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون مامورا بذلك
على تقدير عدم ورود الامر بالبدل لكن لما اخفى ذلك على ابراهيم عم امتحانا له في امر ولده وجب عليه بحسب الظاهر ان يقدم
على ذبحه فان الانبياء كما يكلفون بالاحكام الواقعية كذلك قد يكلفون بالاحكام الظاهرية وكان الامر بالفداء او
المجيء به كاشفا عن عدم تعلق الامر بالذبح به واقعا فلا يلزم شيء من المحذورين وعلى هذا البيان يساعد لفظ الفدا
اذ المتبادر منه سقوط الحكم عن المفدى عنه بسببه والعجب من المعترض المذكور انه بعد ان رد الجواب المذكور بما مر وجوابا
اخر بظاهره التزام بمقالة الخصم حكاه عن بعضهم وهو ان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة قال فالاولى جعل
ذلك من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل او من باب ارادة العزم والتوطين وظني ان الجواب الاول راجع الى تسليم كلام
الخصم على ما عرفت والثاني راجع بظاهره الى الوجه الذي اعترض عليه الرابع ان الامر كما يحسن لمصالح في المامور به
كذلك يحسن لمصالح في نفس الامر كما في المقام فان المامور حيث لا يعلم انتفاء الشرط يتعين عليه الاقدام على الامتثال
فان اقدم استحق بذلك اللطف والكرامة وان استنكف استحق الخذلان والمهانة وكذلك قد يقصد به استخبار حال

المامور او غيره من الانقياد وعدمه او غير ذلك واجاب عنه في المقام بانه لو سلم فالطلب هناك ليس للفعل بل العزم عليه
والانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى انه تعسف بل الظاهر في مثله ان يحمل الامر اما على الامر الصوري او المشروط كما
عرفت والثاني اظهر وقوله ولو سلم كانه اشارة الى ان جواز الاستعمال المذكور في محل المنع لمنعه من منع تاخير البيان
عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة كثيرا ما تستعمل للتنبيه على مثل ذلك وليس غرضه المنع من جواز ذلك الاستعمال عنده
كما استظهره بعض المعاصرين منها اذ مستند المنع منحصر في لزوم الاغراء بالجهل كما يستظهره شارح التهذيب وهو لا يقول
به كما نص عليه في مبحث التخصيص وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع من جزئيات النزاع في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
فلا يناسب ايراده في المقام بهذا العنوان كما فعله البعض واعلم ان الفاضل المعاصر اجاب عن الحجة المذكورة بانه
خروج عن المتنازع فيه وتوجيهه ان المراد من الامر لا يكون نفس المامور به بل المصالح المترتبة على الامر فيكون مجازا او
النزاع المعروف انما هو فيما اذا كان المراد نفس المامور به وهذا التوجيه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من تحريره لمحل النزاع ومن
مساق كلماته وضعفه ظ لان ارادة نفس الفعل لا تنافي ارادة تلك المصالح فان تلك المصالح في الحقيقة تترتب على
ارادة تلك الارادة وكذا لا يلزم التجوز في لفظ الامر اذ ليس مستعملا في طلب تلك المصالح بل في طلب نفس المامور به مع
ان من جملة المصالح الاختبار والامر بغير معقول وقصد ترتب تلك المصالح لا يوجب استعمال اللفظ فيه وهذا ظاهر
جدا **فصل** الحق انه اذا نسخ الوجوب المستفاد من الامر لا يبقى معه الدلالة على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى
بعد نسخه وفاقا لاكثر المحققين نعم نقول بثبوت الجواز بمعنى الاباحة في غير العبادات وفي غيرها بحكم العقل بنحو عنها اهـ
عند عدم دليل على خلافه كما نجده بالنظر الى الاصول والقواعد المقررة سواء كان الفعل المامور به متصفا بغيرها قبل الاتصاف
بالحكم المنسوخ اولا واما ان كانت عبادة وقصد بها القربة فلا ريب في حرمته من حيث التشريع وما قيل من انه يرجع
الى الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق على الوجوب قد يكون غير الاباحة فظاهر ان نسخ
الوجوب بمجرده لا يقتضي عوده ويمكن تنزيله على ما ذكرناه لتقديم الاباحة عليه في موارده ايضا ثم خالف قوم
فحكموا ببقاء الجواز والظاهر انهم ارادوا به الجواز بالمعنى الاعم كما صرح به بعضهم تبعية لفظ البقاء وفيما عندهم عليه ظاهر الاستدلال
الاتي ويمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى الاخص كما نص عليه بعض المتاخرين ولا يبعد من حمل كلماتهم على ان الامر والنسخ
يقتضيان ذلك والاستدلال الاتي وان وفي باثباته ايضا الا ان مساقه اولا يدل على ارادة المعنى الاول ثم منهم

من ذهب

١٣٣

من ذهب الى انه يقتضي الاستحباب لنا ان الجواز بكلا نوعيه حكم شرعي يستدعي في اثباته دليلا وان يكون ذلك الدليل
صالحا للدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو مع النسخ دلالة عليه لما سنبين من بطلان ما تمسك به الخصم في اثبات
دلالته عليه وعدم ما يصلح له سواه ولنا ايضا انه لو دل لفظ الامر عليه كما يراه الخصم لكانت دلالته عليه اما بالتضمن باعتبار
زمان وبالمطابقة باعتبار زمان اخر وبعبارة اخرى لكان تمام ما استعمل فيه الامر معنى حقيقيا باعتبار زمان
ومعنى مجازيا باعتبار زمان آخر وهو لا يستقيم مع اتحاد الاستعمال وبعبارة واضحة اما ان يكون المدلول المراد
من الامر الكل او البعض او كليهما على الاستقلال والاول يوجب ارتفاع المدلول بارتفاع بعض المعنى ضرورة ان الكل
ينعدم بانعدام الجزء فمتى يقع الدلالة لظهور انها امر نسبي بين اللفظ والمعنى يمتنع بقائها بدون طرفيها والثاني
يوجب ان يكون المستعمل فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الغرض والثالث يقتضي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
وقد مر فساده وعلى تقدير صحته لا يصار اليه الا بالقرينة الدالة على ارادتهما والتقدير انتفاؤها ولا يتوجه النقض بنسخ الحكم
عن بعض افراد العام لان مرجعه اما الى بيان زمان ارادته اولا او الى ما يلزم تعدد المراد او الى رفع ما ثبت بالدلالة فلا يلزم
ارتفاع الدلالة واما ان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه فلانه متقوم فيه بفصل المنع من الترك وسنبين ان
زوال الفصل مستلزم لزوال الجنس احتج القائلون ببقاء الجواز بان المقتضي للجواز موجود وهو المقتضي للوجوب لانه جزء
والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه والمانع منه يحكم الاصل والعرض اذ المانع انما تخيله الخصم من نسخ الوجوب وهو لا يصلح مانعا لان
رفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع احد جزئيه اعني المنع من الترك فيبقى بقاء الجواز بلا مانع
لا يقال جواز الفعل جنس للوجوب كما ان المنع من الترك فصل له ولا نسلم بقاء الجنس بعد انعدام الفصل لان الفصل علة
لوجود حصة من الجنس معه كما صرح به جماعة من المحققين والمعلول ينتفي بانتفاء علته لانا نقول انما يتوقف الجنس
في الوجود والبقاء على فصل ما لا على فصل بخصوصه ولا ريب انه اذا انعدم الفصل الاول اعني المنع من الترك تحقق جواز
الترك اذ لا مخرج عنهما وهو فصل الاباحة فيتقوم به جنس الوجوب الذي هو الجواز والاذن في الفعل فيتحقق الاباحة و
التعليل بان الفصل علة لوجود الجنس عليل لان الجنس والفصل موجودان في الخارج بوجود واحد ولولاه لما صح الحكم بان
احدهما عين الاخر كما هو مفاد الحمل فلا يعقل التوقف والعلية بينهما الا بمعنى علية الفصل للجنس ان مفهوم الفصل اذا انضم
الى مفهوم الجنس في الذهن يميز عن ابهامه المانع من قبوله للوجود خارجا وذهنا الا بمجرد الاعتبار فكان علة لتقييده نوعا

نوعاً مخصوصاً الى الوجود هنا وخارجاً وذلك لا يوجب العلية بينهما في الوجود سلمنا لكن لا نسلم ان زوال العلة
يقتضي زوال المعلول مطلقاً بل اذا لم يقم مقامه علة اخرى وقد بينا قيام فصل الاباحة مقام فصل الوجوب فلا وجه لزوال
الجنس مع انه يكفي احتمال تحقق الفصل والحاجة الى اثباته واصالة عدم المعارض اصالة بقاء الجنس لكونه اصلاً مثبتاً وهو
غير صحيح كما سيأتي بيانه في محله فان قلت كما يمكن فسخ الوجوب برفع احد جزئيه اعني المنع من الترك كذلك يمكن برفع المجموع
وبرفع الجزء الاخر المستلزم لرفعه وبقاء الجنس غير معلوم حتى يستفاد الجواز من انضمام فصل جواز الترك اليه قلنا لا ريب في ان
النسخ بعينه يرفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فيستصحب بقاؤه اذ المختلف تحصل الجنس باختلاف الفصول المنضمة اليه
لا يقال الاصل عدم التقييد فلا ريب انه حادث فيتعارض الاصلان لانا نقول بعد منع التعارض التقييد امر اعتباري
لا يستدعي الا تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا وجه لعدم اعتباره اذ انتزاعه لا يتوقف على امر اخر غير الطرفين وقد بينا
وجودهما مع ان التقييد هنا معلوم الحصول وانما الشك في تعيين القيد فيثبت بالاستصحاب واعترض عليه بعض المعاصرين
بعد تسليم ذلك بان الاصل عدم تيقن اللحوق والانضمام وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق للاستصحاب ولا يقين
به لان الانضمام في نفسه يحتاج الى الدليل فلا ان اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما
مر من جواز تعلق النسخ بالمجموع والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان فيتساقطان فيبقى المورد بلا حكم ثم
قال وبعبارة اخرى وكما ان الاصل بقاء جزء معنى الوجوب اعني الجواز فكذلك الاصل عدم تحقق الاباحة فان الاصل عدم
جميع الاحكام الشرعية هنا كلامه ملخصاً مشتملاً على ما فيه من الاختلال في مؤدى العبارتين وفيه ما لا يخفى لان تيقن
اللحوق وعدمه من الامور الوجدانية التي لا يشتبه امرها في مثل المقام على ذي مسكة فلا معنى لنفيه بالاصل واستصحاب
عدمه وجعل هذا الاستصحاب معارضاً لاستصحاب الجواز على انه ان اراد باليقين اليقين بالواقع فلا نجده في نفسه
اذ يتم المقصود بغيره وان اراد اليقين بالظاهر فنفيه ممنوع لان الاستصحاب يفيد ذلك على ما سيأتي تحقيقه ثم اذا ثبت
جواز الفعل والترك لزم الاباحة لا محالة اذ لا معنى لها الا جواز الفعل والترك ولا حاجة الى اثبات انضمام احدهما
الى الاخر بل يكفي مجرد ثبوتهما وهذا ظاهر ونظيره فساد دعوى ان الاصل عدم تحقق الاباحة على ان نسخ الوجوب لا ينفك عن ثبوت
احد الاحكام الاخر فلا يمكن نفيه بالاصل بناء على انه ينتقض باليقين الاجمالي فيبقى استصحاب الجواز سالماً عن المعارض
واما ما وقع في عبارة المعالم من ان اصالة عدم تعلق النسخ بالجميع معارض باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان فهو

بظاهره

بظاهره صح

ظاهر الفساد لان وجود القيد مقطوع به بالنسخ فلا سبيل الى نفيه بالاصل فالوجه ان يعتبر القيد الذي نفاه بالاصل
بعينه الحيثية فيرجع النفي عند التحقيق الى القيد دون عينه اعني القيد فيرجع حاصله الى ما ذكرناه من اصالة عدم حصول
التقييد وهذا وان كان فاسداً ايضاً كما عرفت الا ان فساده ليس بذلك الوضوح فان قلت كل من الاذن في الفعل والاذن
في الترك حيث كان بعد الانضمام بين احكام ثلثة كما هو ابتداء كان قبل الانضمام بين احكام اربعة فلا يحصل من الانضمام نوع
معين بل هو مشترك بين انواع ثلثة وحينئذ يحتاج في التحقق والوجود الى انضمام احد القيود المنوعة اليه غاية ما في
الباب ان يقال الاذن في الفعل المتحقق في الوجوب اذ تجرد عن رجحان الترك وطلبه فلا يتناول الكراهة لكن يبقى معه
الاشتراك قبل الانضمام بين احكام ثلثة وبعده بين حكمين فلا يتعين لاحدهما بنفسه بل يتوقف على انضمام رجحان الفعل
او طلبه في احدهما وعدمه في الاخر ولا ريب ان كلا من الاعتبارين امر زائد على مفهوم الاذن في الترك فيتوقف ثبوته
على قيام مقتضيه قلت يمكن دفع ذلك بوجهين الاول المنع من حيثية رجحان الفعل وطلبه الوجوبي عنهم بدليل انهم ذكروا
في الدليل ان ماهية الوجوب مركبة من جواز الفعل مع المنع من الترك ولم يتعرضوا لذكر رجحان الفعل وطلبه ومع فيكون
الاذن في الفعل المتحقق في الواجب مجرداً عن القيدين فيحصل بانضمام الاذن في الترك المستفاد من النسخ اليه الاباحة
لا محالة ولو بمعونة اصالة عدم حدوث رجحان وطلب في احدهما لكن هذا مع فساده في نفسه مخالف لما صرح به في غير
موضع من ان ماهية الوجوب مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك بل الوجه انهم تسامحوا هنا في البيان فاقتصروا على بيان
بعض اجزاء ماهية الوجوب لعدم ارادة المنع ما يتناول طلب الفعل وان ارادوا به ما يغايره حيث لم يكونوا معه ولما
رجحان الفعل فالحق انه اما راجع الى طلب الفعل او من عوارضه ولوازمه فلا يتوجه الاشكال الثاني ان اصحاب هذا
القول يلتزمون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع من الترك ويلزمه تحقق الاذن في الترك المجرد عن
القيدين اعني الرجحان والطلب فان كان اثبات [illegible] بمعونة الاصل فاذا انضم الى الاذن في الفعل المجرد عنهما لما مر لزم
تحقق الاباحة ويشكل بانه دعوى تعلق النسخ بكلا الجزئين مع امكان تعلقه باحدهما على ما يقتضيه بيانهم بحكم بحث وسيأتي
لو صح في حجة القول بالاستصحاب فكيف كان فذلك مناقشة في جزء المدعى لا ابطال لحجته اصله فان قيل لا نسلم ان الوجوب
مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط وذلك المعنى ما نعني لوازمه العارضة لمحله سلمنا لكن التركيب المذكور
مبني على التدقيقات العقلية فان اهل العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنى بسيطاً وحيث ان التعويل في الاستصحاب على الاخبار

التي دلت على عدم جواز نقض اليقين بغيره فهي لا تتناول لمثل هذا المورد سلمنا لكن لا خفاء في ان للنسخ تعلقا اوليا باحد جزئي الوجوب بناء على عدم تعلقه كذلك بهما للاصل وظ ان لا علم بالجزء وهذا التعلق باحدهما بعينه وان علم تحقق مطلق تعلقه بالمنع من الترك ولو بواسطة تعلقه بالجزء الاخر وح فيستقضى الاصل باليقين الاجمالي ولذا لا نعقل من الوجوب عند التحليل الا طلب الفعل المشتمل على الاذن فيه مع المنع من الترك ودعوى بسلطان كلا ثابت بالقياس الى التحليل ممنوع سلمنا لكن زوال الملزوم لا يوجب زوال اللازم واذا استند في الوجود اليه لجواز قيام ملزوم اخر مقامه ولا يمكن نفيه بالاصل للعلم بجريان حادث هناك في الجملة بناء على ان اليقين الاجمالي بنقض الاصل وجواز الفعل ثابت في الواجب عقلا وعرفا سواء كان داخلا في مفهوم الوجوب وخارجا عنه فيدخل في عموم الاستصحاب نعم يلزم على الثاني فساد حجتهم على حسب ما قرروه لكن لا يلزم فساد دعويهم لما قررنا ثم الكلام هنا فيما اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب والاجزاء غير ملحوظة فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا مبين بينهما في هذا الاعتبار ليمكن الفرق بين ما تعلق به النسخ اولا وما تعلق به ثانيا بل التحقيق في الجواب المنع من اتحاد تحصل الجنس عند تعدد الفصل كما يراه جماعة من المحققين لا لان الفصل علة له بل لان الجنس والفصل متحدان في الخارج ولا يعدم احدهما الا بزوال وجوده الذي هو عين زوال وجود الاخر وزوال احدهما عين زوال الاخر فلا يستقيم استصحابه لا يقال هذا منتقض بالاعراض العامة والخاصة فانها ايضا متحدة مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عين الانسان في الخارج مع ان زواله لا يقتضي زوال الحصة المتحدة معه من الانسان مثلا لانا نقول نفرق بين المفهومات الحقيقية والعوارض الاعتبارية فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان بحيث ينتزع منها تارة معنى اعتباريا كالضارب باعتبار قيام صفة الضرب بها ولا ينتزع منها تارة معنى اخرى لانعدام تلك الصفة عنها ولا يجوز ذلك في المفهومات الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله على ان عدم الزوال في المثال ممنوع عند بعض اهل المعقول مصنفا فالى من يعتبر في المشتق بقاء المبدأ لا يلتزم بزوال نفس المحل هناك بل عينه وهو خارج فان قلت سلمنا ان الجنس لا يصح ان يستصحب بعد انعدام الفصل لما مر من اتحادهما في الوجود لكن المادة التي ينتزع منها الجنس تغاير بوجودها لوجود الصورة التي ينتزع منها الفصل كما تقرر في محله وقد تقرر فيه ايضا انه لا يلزم من انعدام الصورة انعدام المادة فيصح ان يستصحب بقاؤها ومتى ثبت بقاؤها صح ان ينتزع الجنس منها المحقق في محله من ان الفرق بين المادة والجنس هو الفرق بين الشيء بشرط لا والشيء لا بشرط وكذلك الفرق بين الصورة والفصل غاية

ما في الباب

ما في الباب ان يكون الجنس المنتزع منها قبل انعدام الفصل غير الجنس المنتزع منها بعده بحسب الوجود وهذا لا يخل بما هو المقصود الاصلي من اثبات جنس الجواز بالوجوب المنسوخ قلت هذا البيان انما يتجه في الانواع المركبة اعني الانواع الجوهرية واما الانواع البسيطة وهي الانواع العرضية فلا يتمشى الجواب فيه على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه خارج عن الفن وظ ان الوجوب واخواته من الانواع العرضية الاعتبارية فلا يتم هذا البيان المذكور حجة من قال ببقاء الاستحباب ان الوجوب مشتمل على الرجحان مع المنع من النقيض وقضية النسخ رفعه ويكفي في رفع المركب رفع بعض اجزائه ولا ريب في ارتفاع المنع من النقيض بالنسخ فيبقى ارتفاع الرجحان مشكوكا فيه وقضية الاصل عدمه فيثبت الرجحان المجرد عن المنع من النقيض وهو معنى الاستحباب والجواب بعد ما مر فلا نطيل باعادته ثم لا يذهب عليك ان في جعل الوجوب مركبا من الاذن في الفعل والمنع من الترك تسامح لظهور ان الوجوب من صفات الفعل والاذن والمنع من صفات الموجب فالوجه ان يجعل الاذن والمنع على موجبهما اعتبار المصدر بمعنى المفعول ويمكن ابقاؤهما على ظاهرهما واعتبار التركيب في مستند الوجوب بتقدير في الكلام لكن فيه بعد واعلم ان مرجع نزاعهم على ما يقتضيه استدلالهم الى ان رفع بعض الماهية اجزائها هل يبقى في بقاء البعض الاخر اولا وهذا لا يختص بنسخ الوجوب ولا بالنسخ بل يجري في نسخ سائر الاحكام وفي غير النسخ فيأتي الكلام في ان نسخ الاستحباب هل يقتضي احد الامرين من الاباحة والوجوب نظرا الى تركيبه من جواز الفعل ورجحانه مع الاذن في الترك ولذا امكن ترجيح الاول بعموم اصل البراءة اولا وان نسخ الحرمة هل يقتضي الاباحة او الكراهة على حسب ما مر في الوجوب اولا وان نسخ الكراهة هل يقتضي احد الامرين من الاباحة والتحريم على حسب ما مر في الاستحباب اولا وكذا الكلام في غير النسخ كالتعليق بالغاية نحو صم الى الليل فان قضيته كون الليل نهاية للوجوب ارتفاعه عنده ارتفاعه ورفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فهل يقتضي ذلك بقاء جواز الصوم او رجحانه بعد الليل اولا ودبما يسري شيء والكلام من المقام الى كل مقيد بالنسبة الى قيده فيقال تعلق الحكم بالمقيد هل يوجب زواله عند زوال قيده اولا كما لا يوجب زوال القيد الفصل زوال الجنس على ما مر فيستصحب بقاؤه وذلك كما لو ترك اداء الموقت في وقته لعذر او لغيره او لم يتمكن من الفعل في المكان الذي امر باداء فيه فعلى تقدير البقاء يتعين عليه الاتيان في غير الوقت وخارج المكان بخلاف البناء على التقدير الاخر واليه يرجع النزاع في ان الامر بالاداء هل يقتضي الامر بالقضاء اولا وان من التزم بفعل في وقت معين ولم يأت به فيه فهل يجب عليه الاتيان

وان نسخ الاباحة مع قطع النظر عن اصل البراءة هل يستلزم احد الاحكام الاربعة باعتبار انضمام الحاصل بالنسخ الى الباقي من اجزائه بعده وان استلزم باعتبار عدم واقعة عن احد الاحكام الخمسة ايضا اولا لكن ربما يشبه النزاع في بعض هذا الفن بهذا على سبيل اسنادها الى رفع الجنس هل يقتضي رفع الفصل اللاحق له وان نقضه جنس يصلح للحوق به اولا

يستند الوجود اليه

يريعده اولا اى التزام بما يتعلق بجزء معين كتصدق بشاة معينة فهل يسري الحكم منه الى نوعه او جنسه عند تعذره
اولا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما لو نذر ان يصلي نافلة الغريقة في مكان لا رجحان فيه بناء على اعتبار الرجحان في
النذر او في مكان مرجوح فهل ينعقد مطلقا لان عدم اعتبار خصوصية الى اصح النذر لعدم رجحانها ومرجوحيتها وقد
اعتبر في متعلقه الرجحان لا يستلزم عدم اعتبار العام الراجح لما مر او ينعقد مقيدا لان النذر انما تعلق به وهو
راجح باعتبار حصول المطلق في ضمنه ولا يشترط في النذر رجحانه بجميع الجهات والاعتبارات وهذا هو الحق ولما علم
انعقاد النذر المذكور مطلقا كما يظهر من الفاضل المعاصر فلا وجه في الفرض الاول ويبتنى في الفرض الثاني على ما سيأتي
منه في بعض مباحث النهي من ان مكروه العبادة مرجوح مطلقا ويستقيم على ما فيه نعم لو نذر ان يصلي في مكان
لا رجحان فيه من جهة انه يلتزم بها بل بانه لا يفعلها في غيره لم ينعقد وكذا لو اذن المولى عبده او وكله ثم منعه
هل يرتفع الاذن مطلقا او كالة لارتفاع الاذن الحاصل من جهة المالكية او لا وهذا والتحقيق ان الحاق غير النسخ بما هو
غير قياس مع الفارق والفرق بين المقامين في غاية الوضوح لان وجود القيد معتبر في تحقق الحكم المتعلق بالمقيد
فيه فيلزم من زواله زواله ولا سبيل الى استصحابه لا لانتفاء ما يقتضي بقاءه ويجوز فيما نحن فيه ان مقامه مفاده
مدفوع باصالة عدمه وهنا بخلاف الفصل فان وجوده وان كان معتبرا في تقوم الجنس وتحصله الا انه بما يمكن توهم
بقاء الجنس عند زواله لثبوت ما يقتضي بقاءه من الامر وانتفاء المانع لشبا به بمثل آخر مما به مترتب وجوده على عدم الفصل
الاول لكا نقضه بحثهم المذكور ولما اشتهر بينهم من ان بطلان الخاص لا يقتضي بطلان العام فلا وقفنا عليه من موارد
استعماله مما لا تعلق له بالمقام وان زعم تعلقه به لانهم يريدون العام المتحقق في ضمن خاص اخر لا العام المتحقق في
ضمن الخاص الذي ثبت بطلانه ولما مسألة بقاء وكالة العبد بعد عتقه فلا تعلق له بالمقام بل الحق انه يتبع
شاهد الحال من عموم التوكيل او اختصاصه بصورة بقاء المالكية **فصل** الحق ان الامر بالشيء في وقت معين
بمجرده لا يقتضي الامر به بعده مع فواته فيه لا اداء ولا قضاء وقيل بل يقتضيه قضاء وهي حجة جماعة ولا بد اولا من بيان
معنى القضاء لتتضح المرام فنقول قد يطلق القضاء على الحكم ومنه قوله تعالى والله يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه قوله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم وعلى اداء ما فات في وقته ومحله على البدلية سواء اتحدت الهيئة كقضاء الاربع بالاربع
وقضاء التشهد والسجدة او لا كقضاء الجمعة ظهرا اذا مضى من الزوال مقدار ادائها وتمكن منها ولم يأت بها وقضاء صوم...

المريض والغريق بعد انقطاع العذر وكقضاء
لو ترك الطهارة اذا دام

سقوط

سقوط التكليف بالظهر عنه كالمجنون في بعض الوقت ان قيل به واما ان تمكن من الظهر وتركها فليس قضاء الجمعة بل للظهر لانتقال
الحكم اليها ولما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون بالمعنى الثاني وان يكون بمعنى استدراك
ما فات وقته سواء كان على وجه البدلية او لا والمراد في المقام هو المعنى الثالث اذا عرفت هذا فلنا انه
لا بد لانه لو كان صوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة مثلا باحدى الدلالات حتى انه لو صح بنفسه لم يكن قضاء
كالكلام السابق للمنافاة الظاهرة وذلك معلوم بالرجوع الى العرف واللغة ولنا ايضا ان الامر قد تعلق بالماهية المقيدة
فزوال القيد موجب لزوال التقييد وهو موجب لزوال المقيد لان المفهوم والمتبادر من القيد باعتبار كونه مقيدا
وقد يستدل بانه لو اقتضاه لكان بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيلزم ان يكون الثاني
ايضا اداء وايضا يلزم ان لا يعصي بالتاخير لكونهما سواء ثم لا خفاء في ان الدليلين الاولين مما لا مدفع لهما ولما الاخيران
فيما يتجه عليهما ما قيل من ان للخصم ان يدعي ان الامر المذكور امر بالصوم يوقع يوم الخميس فلما فات ايقاعه الذي
هو كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم كونهما اداء ولا كونهما سواء لكن يرد عليه اما الاول فان الدعوى
المذكورة انما تتجه من الخصم اذا ساعد عليها ادلته وظاهر لمن تأملها ان مفادها ليس متحدا الثاني ان البيان المذكور
وان اقتضى ان لا يكونا سواء لكن لا يقتضي كون الثاني قضاء اذ يعتبر في القضاء البدلية كما عرفت وهو لا يساعد عليها الا
ان يقال ان الامر في مثل اداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد كذلك مع ان القضاء لا يصدق عليه عند التاخير قطعا احتج الخصم بوجوه
الاول ان الزمان من لوازم فعل المأمور به وليس داخلا فيه فلا يسقط باختلاله والجواب اما اولا فبالنقض بصوره
التقييد فانه غير جار اتفاقا مع ان الكلام المذكور جار فيه واما ثانيا فبان البحث في الفعل المقيد بوقت مخصوص
المفهوم منه عرفا ولغة اعتبار التقييد فينتفي عند انتفائه بالضرورة الثاني ان الوقت في المقام من قبيل الاجل في الدين
فكما لا يسقط الدين بتاخير الاداء فكذلك فعل المأمور به والجواب اما اولا فبانه قياس وهو باطل عندنا واما ثانيا
فببيان الفارق وهو انه قد عرف ان الغرض من الامر باداء الدين ابراء الذمة والخروج عن حق الغير فلا يسقط بالتاخير
لوجود السبب بخلافه في المقام الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة
انه امر به بعد الوقت فادائه فيه اداء في الوقت والجواب منع الملازمة اذ ليس كل فعل ادي في الوقت الذي امر بالاداء فيه
اداء بل يعتبر ان لا يكون على وجه البدلية عما فات وقته كما عرفت وقد يستدل من قبل الخصم برواية اذا امرتكم بشيء

فانوا منه ما استطعتم والميسور لا يسقط بالمعسور والجواب اما عن الرواية الاولى فبان المفهوم من سياقها الاتيان
بالمامور به ما دامت الاستطاعة باقية والفعل المقيد بوقت معين لا يستطاع خارجه فلا تدل الرواية على الامر به
وكذا الموقت للموصولة بالفورية وقد تقدم ذكرها في فصل نفي دلالة الامر على التكرار واما عن الثانية فبان الظاهر من نفي
السقوط نفي سقوط الحكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور لو فرده وكذا المعسور دون جزئه او ما يحكمه
فتكون الرواية واردة على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاحتمال ولو ان المراد ثبوت التكليف به فلا
اختصاص له بالواجب فيتعين حمله على الاعم من الوجوب والندب على مطلق المطلوبية ليستقيم في المندوب غالبا فلا يدل على
الوجوب في الواجب مع ذلك ينافيه لفظ السقوط فان مقتضى نفيه بقاء الحكم السابق لا حدوثه ولا سبيل الى حمله على عدم سقوط
حكمه السابق من وجوبه معينا او في ضمن الكل او للكل لان ذلك مقطوع السقوط اما الاولان فواضح واما الثالث فلما
نبهنا عليه عند بحث المقدمة من ان وجوب المقدمة ليس وجوبا بها غير معقول ومن هنا يتبين وجه الظهور الذي
ادعيناه ولو لا نعم للخصم ان يتفصى عن الاشكال الاول بعد القول بالفصل فان من قال بعد بحجان قضاء الواجب قال بالوجوب
ومن الثاني بحمل نفي السقوط بمعنى عدم خلوه عن مثل الحكم السابق لانه اقرب المجاز الى نفي السقوط ومع سقوط اصل الحكم
السابق مع ان سقوط كيفيته ولو على حسب مفاهيم العرف ولا على بالها من التكليف المستغنى عنه واحتج الاجماع بقوله تعالى
وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا فان الامتثال والاتيان بالمامور به شكر لا سيما
على تفسير بعضهم بانه صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما امره به فيندب فعله خارج الوقت مناب فعله في الوقت
لان ذلك مقتضى كونه خلفة وفيه بعد تسليم صدق الشكر على فعل المامور به انه انما يصدق عليه اذا ثبت كونه مامورا
به والكلام على تقديره وانما الكلام في اثبات الامر ولا دلالة للآية عليه واعلم ان العضدي بنى الخلاف على ان صوم
يوم الخميس هل هو شيئان في الخارج كما في اللفظ والذهن فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد فينتفي احدهما بانتفاء
الاخر وجعل ذلك ناظرا الى الخلاف في ان الجنس والفصل هل يتمايزان في الخارج او يتحدان عينا واعترض عليه بوجوه الاول ان
بناء العرف واللغة على التدقيقات الحكمية ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك انما يرد عليه ما لو ادعى دلالة اللفظ عليه بحسب العرف
واللغة واما لو ادعى ذلك بحسب العقل فلا ويرد عليه الثاني ان دعوى تماير الجنس والفصل في الخارج بعيدة عن
التحقيق على ما تبين في محله وللخصم ان لا يلتزم به ذلك ويقرر مبنى الخلاف بوجه اخر وهو انه لا ريب في ان المطلوب في الفرض المذكور

انما

انما هو نفس المقيد والقيد خارج عنه معتبر فيه لكنه يحتمل ان يكون معتبرا في الصحة فينتفي الوجوب بانتفائه او في الكمال
فيبقى الوجوب فيبنى النزاع على بيان ان ايهما اظهر الثالث انه يجوز ان يكون المطلوب على التقدير الاول اتيانهما
مجتمعين فينتفي المطلوب بانتفاء احدهما او يكون المطلوب على التقدير الثاني الماهية المطلقة ويكون ذكر الخاص لكونه
محصلا لها فلا ينتفي المقصود بانتفاء الخصوصية واورد عليه بعض المعاصرين بان الوجه الاول ممنوع بان احتمال اعتبار
الاجتماع ولذا اعتضد باصالة البراءة عن القضاء لكن يعضد الاحتمال الاخر عدم اعتبار الاجتماع مع ان الاشتغال بمجمل
التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه احتمال البراءة وان الوجه الثاني مدفوع بان احتمال ارادة
المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان المتبادر من المقيد اعتبار التقييد فيه ولا يخفى ما فيه اذ مقصود العضدي
بيان منشاء النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق في المقام على كل من التقديرين وح فلا مدفع له عن الاعتراض المذكور
اما الاصول المذكورة فما لم يثبت تعويل كل من المتخاصمين عليه في المقام مع ما في اصالة عدم اعتبار الاجتماع وعضده
استصحاب الاشتغال بمجمل التكليف بتحصيل البراءة منه بالقضاء من الوهن الواضح الرابع ان القول بتمايز الجنس والفصل
في الخارج لا يقتضي جواز انفكاك احدهما عن الاخر سيما على القول بعلية الفصل فلا يلزم بمجرد ذلك القول بان القضاء
بالامر الاول وايضا لا ريب في ان الجنس لا يتقوم في الخارج الا بالفصل سواء قلنا بانهما متمايزان فيه او لا فيتوقف بقاء الجنس
عند زوال الفصل على وجود فصل اخر وكما ان الاصل بقاء الجنس بعد زوال الفصل كذلك الاصل عدم حصول فصل اخر فلا يلزم
القول بالاقتضاء وفيه نظر اذ عدم اقتضاء تماير الجنس والفصل في الخارج لجواز الانفكاك لا ينافي جواز الانفكاك الثابت
بالاصل فيصح تفريع النزاع عليه سلمنا لكن لا يلزم من عدم جواز الانفكاك هناك عدم جواز الانفكاك هنا مع ان النزاع
هناك في جواز الانفكاك بحسب الوجود والتحصل وهو لا ينافي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام
الخامس ان تنظير المقام بالجنس والفصل غير مستقيم اذ الجنس لا يتقوم له بدون الفصل ولهما ولا تمايز بينهما في الخارج على ما هو
التحقيق بخلاف القيد والمقيد اعني الصوم ويوم الخميس فانهما شيئان متمايزان في الخارج قطعا وفيه نظر اذ مقصود العضدي
ابتناء النزاع على تمايز المطلق والمقيد في الخارج لا على تمايز القيد والمقيد فيه كما لا يخفى بل الوجه ان يبين الوجه في عدم
استقامة النظر بان الجنس والفصل متمايزان بحسب الحقيقة قطعا فجاز ان يتمايزا بحسب الخارج ايضا بخلاف المطلق والمقيد
فانهما متحدان في الحقيقة وان تغايرا في اعتبار العقل بحسب وضع الاطلاق والتقييد فان الماهية لا تتصف بالاطلاق

الذي اعتبار العقل فلا يعقل التمايز بينهما في الخارج بل ولا في العقل الا في مجرد الاعتبار والا لزم التسلسل او عراء المقيد عن المطلق
والملازمة كبطلان التالي بكلا شقيه ظاهرة هذا اذا جعل التقييد وضعا للمقيد خارجا عنه واما اذا جعل جزء له داخلا
فيه امكن جعل التغاير باعتبار وجود التقييد في الخارج متميزا فيكون المقيد مركبا فيه وعدمه فيكون بسيطا فيه وكذا الكلام
في المبني عليه وبما من هذا التقرير والتقرير السابق ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره العضدي على تقدير صحته لا يقتضي ان
يكون الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق بل واجبا مستقلا والمقصود خلافه فتدبر على ما مر **وصل** اختلفوا في ان الامر
بالشيء هل يقتضي الاجزاء اذا اتى به المامور على وجهه اولا ولا بد اولا من تحرير معنى الاجزاء ليتضح محل النزاع فنقول قد يطلق
الاجزاء ويراد به اسقاط القضاء ولعل المراد اسقاطه على تقدير ثبوته فلا يرد عليه عكسه خروج مثل صلاة العيدين ولا على طرده
دخول فاسدها مع ان الاسقاط فيه حقيقة وانما المتحقق السقوط وقد يطلق ويراد به حصول الامتثال واعترض بعض المعاصرين
على من حده بالمعنى الاول بانه يوهم خلاف المقصود اذ بظاهره يدل على ارادة اسقاط القضاء فقط فيكون الفعل الغير
المجزي ما لا يسقط القضاء فقط وان اسقط الاعادة وهو فاسد لان ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بالطريق الاولى وهذا
عمل كلامه وهو عند التامل مما لا محصل له وزعم ايضا ان ما يسقط القضاء قد لا يسقط الاعادة كناسي القصر اذا تذكر بعد خروج
الوقت وكذا ناسي النجاسة على القول بالتفصيل في المقامين او بناء على التفصيل انه لم يتذكر في الوقت سقط عنه الاعادة
والقضاء والا لم يسقطا عنه بل وجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء خارجه على تقدير عدم الاتيان بها كما هو الشان في كل
مقام يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في السقوط نعم يجوز الانفكاك من الجانبين عقلا الا انه غير واقع شرعا الا حيث
يتعذر فيه الاعادة كما هو المعين لكن لا اسقاط فيه حقيقة ثم النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلماتهم واما
الاجزاء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بانه لا نزاع في ان الامر يقتضيه حتى نفي عنه الريب جماعة وهذا المقال لا يخلو من شوب اجمال
والتحقيق ان موافقة الامر الواقعي يوجب الامتثال بحسبه كما ان موافقة الامر الظاهري يوجب الامتثال بحسبه ولا يلزم من حصول
الامتثال باحد الاعتبارين حصوله بالاعتبار الاخر ما لم يتحد المورد وسيأتي تحقيق الكلام فيه في اخر البحث اذا تقرر هذا فنقول
ذهب الاكثرون الى ان موافقة الامر يستلزم الاجزاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار الى انه لا يستلزمه قال عبد الجبار فيما نقل
عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه وأديت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك هذا كلامه وقد يقال
مع ذلك القضاء يحتمل ان يكون من تتمة الحكاية فيكون مفاده للامر بالقضاء ولذا يكون عطفا على مدخول ان على ان يكون لازما

من اللزوم

من اللزوم او صفة بان من الالزام وكيف كان فالمستفاد من كلامه جواز تعلق الامر بالقضاء مع حصول الاداء والظاهر ان المراد
بالقضاء معناه المعروف في العرف من اداء الفعل بعد الوقت استدراكا للفوات فيه او بدلا عنه فيه على ما هو المتبادر
من اطلاقه ويساعد عليه ما ذكره عضد الدين من ان النزاع لا حرف في جواز الامر بالفعل بالمثل ثم تسميته في كلامهم دعى صار الامر
بالقضاء هل هو مستفاد من الامر بالاداء او من جزء نعم ظاهر كلامهم هو الثاني كما تنبه له التفتازاني ويشهد له قولهم
في العنوان ان الامر هل يقتضي الاجزاء او لا حيث جعلوا القول الاخر عدم اقتضائه الاجزاء لا اقتضائه عدم الاجزاء ومنهم من
حمل دعويه على الوجه الاول ثم قال منهم ان النزاع على الوجه الثاني يرجع لفظيا الى جعل التسمية قضاء وهو سهو اذ الاشكال
في المقام انما ينشأ من حيث كون الثاني قضاء حقيقة لا من حيث كونه مستفادا من الامر الاول اذ مرجع ذلك الى ثبوت
الوضع او العلاقة دون الفعل كما يقتضيه كلام الفريقين وحججهم ثم الكلام هنا يأتي في مقامين الاول ان موافقة الامر الظاهري
هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي ولا الثاني ان موافقة كل من الامرين هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة
اليه ولا والظاهر من اطلاق المثبتين في تأدية الدعوى اثباتا الوجهين معا كما ان الظاهر من اطلاق المنكرين انكارهما معا لكن
مفاد ادلتهم مختلف فان منها ما يبتني على الاول ومنها ما يبتني على الثاني كما ستشير اليه وكيف كان فالحق في المقام الاول
مع منكري الاقتضاء في القضاء بل في الاعادة فانه يثبت الاعادة ببقاء الامر والقضاء بما دل على ثبوته على تقدير الفوات
وفي المقام الثاني مع مثبتيه ونحن نذكر ادلة الفريقين ونحرر البحث فيها على الوجهين وزعم الفاضل المعاصر انه من قال
بان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقط للتعبد به بيانه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ومن قال بانه لا يسقط
يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا دائما فالنزاع في ان الامر بالشيء هل يقتضي فعله ثانيا قضاء في الجملة
او لا كلامه هل يجوز ان يكون معه امر اخر يقتضي فعله ثانيا قضاء او لا اذ لا ريب في جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظيا
لرجوعه الى تسميته قضاء انتهى وقد عرفت مما حققناه ان هذا الكلام مما لا مساس له بمعاقد القوم في المقام ثم توهم
ان النزاع على الوجه الذي حرره لا يتفرع على النزاع المتقدم من ان الامر بالقضاء هل يتبع الامر بالاداء ولا بل يجري
على كل من القولين وكذا لا يتفرع على النزاع في ان الامر هل يفيد المرة او التكرار اولا واكتفى في بيان الاول بالاحالة على
الوضوح وعلل في الثاني بان نفي المرة للعين انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء من جهة عدم الدليل و
ثبوت فعله ثانيا على القول بالتكرار انما هو بالاصالة وهنا على القول بعدم الاجزاء من باب القضاء والاعادة اقول

من صح دلالة الامر بالاداء على الامر بالقضاء على تقدير الاخلال به بل يمنع من ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق
الاولوية فان النزاع هنا ليس بين النفي والاثبات الكليين كما عرفت فلا ينافي النزاع على القولين وكذا لمن قال بان الامر
للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول للامام من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة والاخرج عن كونه قائلا بذلك
اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق التجوز لو ساعد بناه على ثبوت العلاقة لكن يهدم على تقديره ما بني عليه في الاحتجاج على
الخصم كما سنذكره فانه لا يقتضي نفي جوازه مجازا بل كان اللازم على هذا التوجيه ان يجعل هذا القول احد اقوال تلك
المسئلة لا نزول بالتكرار لكن بغير المعنى المعهود من القائلين به هذا كله مضافا الى ما تشتات اخرى ترد على كلامه لا يكاد يخفى
على المتامل واما على تحريرنا لمحل النزاع فعدم التفريع ظاهر لا سترة عليه ولعلمنا انا نعرف الاعادة بمعنى الاتيان
بالفعل في الوقت ثانيا لخلل في الاول كما نص عليه بعضهم كان تحكيم القضاء فيما ذكر الا ان الخصم لم يمنع الجواز فيها وان
فسرت بمجرد اداء الفعل في الوقت ثانيا فحاله ما مر من ان لا يقبل النزاع اذا عرفت هذا فالذي تمسك به المثبتون امران
الاول ان الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة بايجابها فاستدراكها بالقضاء تحصيل
للحاصل وربما يرجع ذلك الى دليلين لاشتماله على الفساد من وجهين احدهما خلو الفرض اذ التقدير انه اتى بالمامور به
على وجهه فلم يبق منه شيء والاخر لزوم تحصيل الحاصل كما يدل عليه الاستدراك المعتبر في مفهوم القضاء واعترض التفتازاني
على الدليل المذكور بوجهين الاول ان ذلك يعني ما نقلناه من كلام عبد الجبار وشرحه انما يليق النزاع في الخروج عن عهدة
الواجب بهذا الامر لا في انه هل يصير بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر اداء ولا قضاء في ان الماتي به ثانيا
لا يكون نفس الماتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل والثاني انا لا نسلم ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات
من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم واجاب بعض الناظرين في كلامه عن الوجه الاول بان
الواجب في الحقيقة انما هو نفس الطبيعة دون خصوصيات الافراد ولا ريب في ان الطبيعة التي تقع اداء هي التي وقعت
قضاء فاذا اتى بها المكلف اداء ولم يسقط به القضاء فقد وجب الاتيان بها بعد ما حصلت وهو تحصيل الحاصل اذ ليس
الواجب الا تحصيل الطبيعة في الجملة قال الفاضل المعاصر في دفعه وهذا قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون
الاتيان بجميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد الاتيان بواحد منها تحصيلا للحاصل هذا كلامه وفيه نظر اذ ليس غرض المجيب
لزوم تحصيل الحاصل من لزوم ذلك على هذا التقدير ظاهر وكانه لم يستوف كلامه فيشعر به قوله عبادته عن نقل مرامه

ثم يرد

هنا لم يجب الاتيان بالطبيعة بل يجب كما هو قضية الدفع الاتيان بالواجب ولزومه على تقدير ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة في الجملة

١٣٨

ثم يرد على المجيب انا لا نسلم ان الواجب في الاداء والقضاء شيء واحد هو نفس الطبيعة المطلقة بل الواجب في الاداء
الطبيعة المقيدة بكونها في الوقت وفي القضاء الطبيعة المقيدة بكونها خارج الوقت فنستعد كيف ولو كان الواجب
تحصيل الطبيعة في الجملة لم يتحقق هناك صفة الاداء والقضاء قطعا ويرد على اصل الاعتراض ان الماتي به ثانيا وان كان
غير الماتي به اولا لكن المصلحة التي قصد تحصيلها به حاصلة بالماتي به اولا فلزوم تحصيل الحاصل به كما تقتضيه الاستدلال
المذكور مما لا محيص عنه نعم هذا انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني من المقامين الذين حررناهما في محل النزاع واما بالنسبة
الى المقام الاول فساقط لان الذي قصد تحصيله ثانيا هو الاتيان بالمامور به على وجهه ولو بطريق شرعي لم ينكشف
فساده وهو لم يحصل والذي حصل هو موافقة الامر الظاهري بطريق انكشف عدم مطابقته للامر الواقعي ولم
يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره المستدل من تحصيل الحاصل ويمكن الجواب عن الثاني بما مر من ان الظاهر من لفظ
القضاء ما ذكرناه وفي كلامهم ما يدل على ذلك ولما تفسير القضاء بالمعنى المذكور فبعيد وعلى تقديره فالكلام مبني
على التقدير الاخر كما اشرنا اليه وقد يجاب عن هذا الاعتراض ايضا بما مر في الجواب الذي ضعفناه من لزوم تحصيل الحاصل
وقد عرفت ما فيه الثاني انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا والتالي باطل بالضرورة والاتفاق اما الملازمة
فلان التقدير جاز ان ياتي بالمامور به على وجهه ولا يسقط عنه بل يجب عليه ان ياتي به قضاء وكذلك اذا اتى
بالقضاء وفيه نظر لان الملازمة ممنوعة اما اولا فلان الخصم صرح بحصول الامتثال وانه لم يقل بسقوط القضاء
اما ثانيا فلانه انما ادعى عدم اللزوم عقلا فلا ينافي العلم بسقوطه في بعض الموارد شرعا واستدل بعض المعاصرين
بما مر سابقا من ان المتبادر من الامر ليس الا طلب الماهية المطلقة من غير اعتبار مرة ولا تكرار فلا يدل على ثبوت القضاء
وهو مبني على تحريره السابق وقد عرفت ما فيه احتج النافون بوجهين الاول لو سقط لسقط قضاء الحج باتمام
فاسده لتعلق الامر به والتالي لا يسقط بالاتفاق والجواب بعد تسليم ان الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق ان القضاء
ليس للماتي به بل للذي لم يؤت به وهو الحج الصحيح واما وجوب اتمام الفاسد فليس للامر بالحج بل لامر اخر فهو مجز عن
الامر الثاني لو وقع على وجهه ولهذا لا يقتضي فاسده غير مجز عن الامر الاول لانه لم يات به على وجهه ولا يذهب
عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني اذ الامر باتمام الحج امر واقعي لا ظاهري الثاني لو سقط
لسقط عن المصلي بظن الطهارة الشرعي اذا انكشف له الخلاف والتالي باطل اما الملازمة فللاتفاق على انه مامور

ع بالعمل على حسب ظنه و الا ما بطلان التالي فبالاتفاق واجيب اولا بالمنع من انتفاء التالي لو فرع الخلاف فيه و
هذا المنع ضعيف عندنا ولان بطل مستند الخصم عليه من نقل الاتفاق وثانيا بان الثاني واجب مستانف وتسميته
قضاء مجاز لا دخل المثل الاول ولا يخفى ان هذه الكلمات من الاستدلال وجوابيه انما يتجه بالنسبة الى المقام الاول دون
الثاني قال التفتازاني في دفع الجواب الاخير وهذا بعيد اذ لم يعهد للحج مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن
ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة قطعا وفيما ذكره اخيرا نظر اذ للمانع ان يمنع امكان ذلك في كل
مقام لقيام الدليل عليه في بعض المواضع قطعا والتحقيق في المقام ما اشرنا اليه من ان الامر بالصلوة هناك امر ظاهري
لا يقتضي العمل بحسبه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف انكشف عدم حصول الاجزاء والامتثال للامر الواقعي
فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية او وضعية انما تتبع متعلقاتها الواقعية
لا الاعتقادية علما كان او ظنا لان الالفاظ التي تعلقت تلك الاحكام بها موضوعة بازاء المعاني الواقعية على ما يشهد
به صريح العرف واللغة واما العلم او ما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث كونه كاشفا عنها او موصلا
اليها فالمكلف في الفرض المذكور مامور بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له مضافا الى العلم
الذي هو طريق عقلي طرقا اخر فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم ايصاله الى الواقع تبين
انه لم يات بما امر الشارع به من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فيلزمه استدراكها ولو خارج الوقت لصدق
الفوات في حقه غاية ما في الباب ان لا يكون اثما به لتحقق العذر في حقه وبيان اخر هناك امران امر بالصلوة
المقرونة بالطهارة الواقعية مشروطا بعلمه او بقائه لعلم العذر بالمانع وهو اداء الطريق العقلي او الشرعي كالاستصحاب
المخالف للواقع وامر فعلي بالصلوة المقرونة بالطهارة الظاهرية الثابتة باحد الطرق الشرعية وان تخلف عنها
الايصال الى الواقع وهذا الامر ناشئ من وضع الطريق عند العلم بالامر الاول فان تطابق الامران امتثلهما المكلف
وعد امتثالا واحدا لا وليهما الى امر واحد وان تعددت الجهة كامر بطهارة في المحرم ولا امتثل الامر الذي
اتى بالفعل على وجهه وبقي في عهدة الاخر وما يتخيل من ان المفهوم من ادلة حجية الاستصحاب او خبر العدلين
او العدل الواحد على القول به او غير ذلك كون التكليف على حسب ما يؤدي اليه حتى انه لو عمل بمقتضاها كان
ممتثلا بحسب الواقع سواء تبين له الخلاف او لم يتبين فيجب تاويل ما يقتضي بظاهره ان يكون التكليف على

حسب

حسب الواقع فليس بشيء بل المفهوم من تلك الادلة انما هو مجرد وجوب التعويل عليها كالادلة الدالة على وجوب التعويل
على العلم والمنافاة بينها وبين ما دل على ان التكليف الواقعي على حسب الواقع وهي ظواهر تلك الخطابات كما يشهد
به صحة التصريح بهما من غير ان يكون هناك شوب منافاة وتعارض فاذن لا داعي الى ارتكاب التاويل في غير ما
قام عليه الدليل نعم مقتضى الاصول الاولية وجوب تحصيل العلم بحصول المطلوب ما لم يقم دليل على خلافه وتلك الادلة
قامت على الاكتفاء بغيره وبالجملة فلا سبيل الى جعل الامتثال للامر الظاهري موجبا للامتثال للامر الواقعي عند انتفاء
المورد اذ حصول الامتثال لا مر من غير اتيان بمورده غير معقول نعم يجوز ان يكون مسقطا لبقاء التكليف به عند
قيام دليل على السقوط فيتقيد به الاطلاق المقتضي لعدم السقوط ولهذا حكمنا بالامتثال في بعض موارد المقام كما في التلبس
بالصلوة قبل دخول الوقت او في الثوب النجس على تفصيل تقرر في محله فلتعميما مورد الحكم الواقعي هناك الى ما ادى اليه
الطريق المعتبر شرعا وذهب الفاضل المعاصر على ما يظهر من كلامه الى القول باقتضاء الامر الظاهري بحسب
الامر الواقعي بمعنى انه يقتضي سقوطه ما لم يدل على خلافه واحتج عليه بالاصل وبان المفهوم من الامر الثاني اسقاط الاول
للاصل لشهادة العرف واللغة ثم قال نعم لو ثبت من الخارج ان كل مسقط انما يسقط بالبدل ما دام غير متمكن منه فلما
ذكر وجه ولذلك بالنيابة بل الظاهر الاسقاط مطلقا ويرجع النزاع الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلقا يقتضي القضاء
او بعينه سقوطه فيصير المسئلة فقهية لا اصولية انتهى اقول الانسب في ان نصير اطلاق الامر بشيء عدم سقوطه بفعل
غيره ولذا كان مامورا به امر آخر ودعوى سقوطه به بعينه لا بعيد لو فسر المامور به بما يؤدي اليه طريق شرعي
كان مجازا وعلى كل من التقديرين لا بد من قيام دليل عليه وليس في الامر الثاني ما يقتضي ذلك للعرف واللغة كما عرفت
والتمسك باصالة البراءة ولاصل العدم في مثل المقام فاسد من وجهين الاول ان الذي يتجه فيه اصل الاشتغال لا اصل البراءة
ولاصل بقاء التكليف لا اصل العدم وذلك للقطع بحصول الاشتغال والشك في البراءة عنه وسقوطه فيستصحب
الثاني ان الاستناد الى الاصول الظاهرية انما يصح حيث لا يعارضها ظاهر خطاب وقد عرفت ان الظاهر من اطلاق الامر عدم
السقوط واما ما ادعيه من ان ما امر به بالامر الظاهري بدل عما امر به بالامر الواقعي فممنوع اذ لا شاهد عليه على
انا نقطع بان الصلوة بالطهارة اليقينية او الظنية لم يؤمر بها من حيث كونها بدلا عن الصلوة بالطهارة الواقعية
بل من حيث كونها هي فالاعتداد بالظن او اليقين انما هو من حيث كونه كاشفا عنها او موصلا اليها واما ما ثبت بدليته

على تقديري العجز عن المباشرة كالتيمم عن الوضوء او كالقعود وما بعده من الحالات المترتبة عن القيام فالدعوى متجه واما الثم
من البدلية عرفا ولغة سقوط الامر بالمبدل به مطلقا نعم ان كان الامر بالبدل على تقدير عدم التمكن من المبدل لم يتم الى
فعلم ذلك او ظن حيث يعتبر الظن ولم يتم به ثم انكشف الخلاف رجع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصلي من هذا
المبحث بيان كيفية دلالة الامر الشرعي او دليل شرعي لا بيان حال البدل والمبدل الذين هما من فعل المكلف فالمسئلة اصولية لا فقهية

فصل اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء امر للمامور الثاني بذلك الشيء ام لا والحق ان يجري الامر بالامر وما بمعناه كالايجاب لا يقتضي
الامر لغة الا ان يقتضيه حقيقة من المامور على امره باتباعه فيه فيقتضي بظاهره الامر به بواسطة امر المامور الاول ولا يلزم التجوز
عن ظاهر اللفظ او التكليف بالمحال فلو قال اوجب عليه او فرض عليه كذا او قال امره بكذا فان كان المامور الثاني ممن يجب عليه طاعة
المامور الاول ولو بنذر وشبهه او كان المامور الاول في الفرض الاخير علم بنية من المامور الثاني بحيث يصح صدق الامر
عرفا وان تخلف عن الوجوب لو قلنا به لم يقتض الامر المذكور امره بالاتباع لجواز صدوره ممن ليس له اهلية امره والايجاب
عليه والا افاد بظاهره الامر به بواسطة امر المامور كما مر ويجوز ان يكون معارضا ولو بالالتزام جعل سلطان وولاية
له على المامور الثاني بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير حاجة الى ان يكون مامورا باتباعه ومن هذا الباب امر الشارع
ولي الصبي بامره في موارده المقررة ولهذا يستحق الصبي معاقبة الولي عقلا وشرعا على تقدير مخالفته له دون معاقبة
الشارع لعدم مخالفته له واما عرفا فالظاهر منه الامر به مطلقا ما لم يقم قرينة على خلافه فانهم يفهمون الامر الثاني مبلغا
لامتثال التكليف وهما سنذكره يشهد به تتبع موارد استعماله ولذا كان اللفظ باقيا على معناه الاصلي هذا اذا كان المامور
به مادة الامر ونحوه واما اذا كان صيغة الامر كقوله قل له اصل كذا فالتحقيق انه لا يقتضي الامر بالفعل لغة مطلقا اذ ليس معناه
الا الامر باطلاق هذا القول نعم يقتضيه بحسب العرف كما مر هذا كله اذا اطلق الامر بالامر اما اذا قال مرة عني بكذا او قل له عني
افعل كذا فلا ريب في انه يدل على امر المامور من قبله وان المخاطب مبلغ عنه ولو قال مره من نفسك او قل له اصل كذا من قبل
نفسك دل على عدم كونه مبلغا فان كان المامور له اهلية الامر والا كان فيشترط الامر في الاول اعطائه اهلية ذلك كما مر ولا يظهر
ان هذين القسمين خارجان عن محل النزاع ولعل ما احتج به النافون من قوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا وجوب
على الصبيان ومن انه لا تناقض بين قول القائل من عبده بان يتجر ويعني قوله للعبد لا تتجر مبنا في ما بيناه كما عرفت ويلحق بما مر ما لو
تواضعا لاولي او امره بالامر به ندبا او بلا به بل امر به وجوبا او ندبا ومثله الاباحة والارشاد وقس على الامر حال النهي والملفق منهما

ولهم

فلو مع غيرها فقد يعد من فروع المسئلة قول القائل من عمرو بع عبدي هل له ان يبيعه قبل امره او لا وكذا لو قال انه وكيل
عني بيعه انا تعاقب امران بمتماثلين فان كان هناك ما يرجح الحمل على المرة بقي الحمل عليها نحو صل ركعتين صل ركعتين
كقول المولى لعبده اسقني ماء فان ظهور الامر في العهد وتعينه المقام في الثاني شاهد على عدم ارادة التكرار
وكذا اذا كان ظاهر الخطاب والمقام معينا لارادة التاكيد ومجرد المطلوب بالاجماع على التكرار سواء كان في اللفظ
ما يرجح الحمل عليه كقوله صل ركعتين وصل ركعتين اذ التاكيد بالواو غير معهود ويعرف منه العطف بالفاء وثم او لم
يكن لان التاسيس اظهر من التاكيد في متفاهم العرف وهذا التعليل غير مطرد والتحقيق ان يفصل ح بين ما اذا اورد
لكل منهما سببا مغاير السبب الاخر كما لو قال ان جائك زيد فاعطه درهما ثم قال ان اكرمك فاعطه درهما فاتفق
المجيء والاكرام او ذكر لاحدهما سببا واطلق الاخر واتفق حصول السبب فيختار التاسيس في هاتين الصورتين على
التاكيد على اشكال في الصورة الاخيرة لاحتمال حمل المطلق فيها على المقيد لكنه ضعيف على ما سيأتي في مقامه والى ذلك
ينظر القول باصالة عدم تداخل الاسباب وبين ما اذا لم يذكر له سببا اصلا او ذكر السبب الاول بعينه فيتعين في
هاتين الصورتين التاكيد كل ذلك يظهر بالتامل في محاورات العرف مضافا في الثاني الى اصالة عدم تعدد التكليف
فقد اتضح بما قررنا ضعف القول بالمرة مطلقا وضعف القول بالتكرار مطلقا والقول في النهي فصل لفظ النهي عرفا ولغة
عبارة عن طلب العالي من الداني عدم الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم العلو فيهما ولكن اهمل لعدم
الالزام ومن ادخلهما فيه اسقطه من الحد والمراد بالفعل مطلق الحدث على نحو ما سبق في حد الامر فدخل نحو لا تترك باعتبار
الترك المتعلق النهي به حقيقة وان خرج عنه باعتبار الفعل المقيد به وخرج نحو اترك باعتبار الترك وان دخل فيه باعتبار
الفعل المقيد به على ما مر ولما نحو كف واكفف عن الزنا فهو من باب الامر عندنا سواء اخذ الكف مطلقا او مقيدا بالزنا ومن
لصدق حده عليه دون حد النهي وما زعمه بعض المعاصرين من انه نهي باعتبار كون الكف الة لملاحظة حال الزنا
فضعيف اذ ليس الكف موضوعا لطلب الكف بهذا الاعتبار كيف وما ذكره من جوهر في الكف الداخل فيه مع ما سمي
ولو سلم فلا نسلم انه يكون ح نهيا لعدم صدق حده عليه نعم يصدق النهي عليه باعتبار دلالته عرفا على دلالته منه على طلب
الترك ولا كلام فيه ومن منع تعلق التكليف بالعدم ابدل لفظة في الحد بالكف ثم ما ذكرناه من انه حقيقة في الالزام
بالترك هو الظاهر من موارد استعماله فاطلاق النهي عنه على المكروه مجاز بدليل التبادر ويساعد عليه ظاهر الاية وخالف

المصحح

في ذلك بعض فجعلوه حقيقة في المكروه ايضا ويعرف لكلامهم فيه بمقايسته لما مر في بحث الامر فلا نطيل ونريد بصيغة
لا تفعل ونظايرها وهذا هو المعنى المصطلح عليه عندنا وعند اهل العربية وقد اختلفوا في مدلوله بهذا الاعتبار كما اختلفوا
في مدلول الامر فالاكثر على انها حقيقة في التحريم وقيل بل في الكراهة وقيل لا مشترك بينهما والحق انه موضوع للقدر
المشترك اعني طلب عدم الفعل كما ذهب اليه بعضهم لكنه عند الاطلاق ظاهر في عدم الرضا بالفعل فيفيد التحريم والحظر
والمستند على ذلك التبادر كما مر في مبحث الامر وذلك ممتنع بقية الادلة السابقة هنا ايضا احتج الاكثرون بالتبادر
فان المولى اذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل عد عاصيا وذم لفعل ما نهى عنه المولى وذلك اية التحريم واذا
ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وبان العلماء كانوا لا يزالون يستدلون بالنواهي المطلقة على التحريم
من غير نكير وذلك اجماع منهم على انها حقيقة في التحريم والجواب عن الاول ان التبادر المذكور اطلاقي فلا يقتضي الحقيقة
كما مر وعن الثاني بان الاجماع انما يثبت عن دلالة الصيغة المجردة على التحريم وانما يمنع دلالتها عليه وضعا وليس فيما نقل عنهم دلالة
عليه وقد سبق لذلك تحقيق وما نحن عنه فانتم قد ادعوا ان الامر للوجوب كما مر ووجوب الانتهاء نفس حرمة الفعل لا يقال
هذا وارد في نواهي الرسول صلى الله عليه واله فلا يتناول نواهيه تعالى ولا نواهي الائمة ع والمقصود اثبات الدلالة
في الجميع او يقال لا نسلم ان وجوب الانتهاء يقتضي حرمة الفعل بل اللازم منها ومن كراهته انه معناه وجوب الحمل بمقتضى النهي
ولا ريب في وجوب الانتهاء عن المكروه ايضا بمعنى وجوب الحمل بمقتضى كراهته لانا اما الاول فمدفوع بان المقصود يتم
في الباقي بعدم القول بالفصل وقد يتمسك في الحاق نواهيه تعالى بالاولوية وهي في محل المنع لعدم وضوح المناط
اما الثاني فمدفوع بان المفهوم من الانتهاء موافقة النهي بترك الفعل لما هو مقتضاه مع الفعل فلا يسمى انتهاء حقيقة
لا لغة ولا عرفا وفي اصل الحجة بحث وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعا للطلب الحتمي على وجه اللزوم كما اخترناه وهو لا ينافي ما
مدلول الصيغة ما لم يثبت استعمالها في الحظر فاثبات استعمالها في الحظر يتناوله لها دور وان كان موضوعا للمطلق طلب الترك
دار الامر بين احد التاويلين من تخصيص الموصول او حمل الامر على الطلب المطلق اعني القدر المشترك والتخصيص وان كان في نفسه ارجح
الا انه هنا من حيث استلزامه اخراج اكثر الافراد على التقدير اما مرجوح بالنسبة الى التاويل في الامر او مساوله وكيف كان
فلا ينهض دليلا على المقصود وفيه نظر اذ يكفي في التمسك بالاية الاستناد الى العرف واللغة في تسمية مدلول الصيغة
المجردة عن القرينة الصادرة عن العالي نهيا وهذا ظاهر بالرجوع الى المحاورات ولا حاجة الى تعيين معنى النهي والصيغة

ثم يتجه

المطلوب بالنهي انما هو ترك الفعل

ثم يتجه على اصل الاحتجاج ان الاية انما تقتضي مجرد الاستعمال وهو لا يقتضي الوضع كما هو المقصود وتعرف حجة القول با
لكراهة والاشتراك بالمقايسة الى حجتهما التي مرت في مبحث الامر ثم من القائلين بانها للتحريم من توقف في دلالتها
عليه اذا وردت في الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلم نظرا الى شيوع استعمالها في عرفهم في الكراهة حتى صارت
فيها من المجازات المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وقد تقدم نظير هذا الكلام منه في الامر والجواب الجواب

فصل

الحق ان المطلوب بالنهي انما هو ترك الفعل اعني التسبب لعدمه ونفيه وذهب جماعة الى انه امر وجودي هو الكف عنه
لنا وجوه الاول ان النهي حقيقة في طلب الترك مجاز في طلب الكف لتبادر الاول منه دون الثاني وليس هناك ما
يصلح صارفا عن معناه الحقيقي الا ما تخيله الخصم وهو لا يصلح له على ما سنبين فساده فيتعين الحمل عليه وهو المطلوب
الثاني ان المطلوب لو كان نفس الكف لوجب العزم على الفعل والميل اليه لتوقف صدقه عرفا عليه وليس بلازم اذ التجرد
عن الكف لعدم الاتيان بالمطلوب وفساد كل من اللازمين يقضي بفساد الملزوم الا ان يقال مفاد النهي طلب الكف عند
ارادة الفعل والعزم عليه لا مطلقا فيندفع المحذوران لانا نقول هذا التقييد مما لا يستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا
وجه لارتكابه على انا نقطع بان المكلف حال عدم ارادة الفعل منهي عنه ولا اختصاص له بحال الارادة الثالث انه لو كان
المطلوب نفس الكف للزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب لم يتعلق الا به وانه باطل قطعا وما
يقال في دفعه من ان المطلوب بالذات انما هو الترك لكن لما لم يكن مقدورا تعلق الطلب بالكف وسيلة اليه فيجد
ان العقاب لا يترتب عقلا وعرفا الا على مخالفة ما طلب من المكلف دون المقدمات التي تستند عليها على الفعل المطلوب اذا
لم يتعلق بها طلب حقيقة الرابع انه يلزم على التقدير المذكور ان لا يستحق عقاب على معصية والتالي باطل بيان الملازمة
ان ما يستحق عليه العقاب اما ترك واجب او فعل حرام وشيء منهما لا يصلح لترتبه عليهما اما انه لا يصلح لترتبه على ترك
الواجب فلان الترك نفسه غير مقدور على زعم الخصم والعقاب على غير المقدور لا يصح ترتب العقاب عليه فيجب
تعلق التكليف والخطاب به قطعا واما الكف عنه فهو وان كان مقدورا لكن ترتب العقاب عليه يقتضي ان يكون
متعلقا للتكليف ولا تعلق له به اما بفعله فظاهر واما بتركه فلما مر واما بالكف منه فلعود الكلام اليه ويتسلسل
واما انه لا يصلح لترتبه على فعل الحرام فلانه اما على نفسه وقد مر فساده في الوجه الثاني او على ترك الكف عنه وقد مر
فساده في الوجه الاول اما بطلان التالي فمعلوم بالضرورة والاتفاق ولعل الخصم يتعسف فيكتفي في ترتب الذم

والعقاب على مقل بتعلق التكليف بضده وهو كما ترى او قلبتم بان كلا من ماهية الوجوب والحرمة مركبة من مطلوبية
بشئ ومبغوضية شئ فوجوب الواجب مركب من مطلوبية الفعل ومبغوضية الفعل ومطلوبية الكف فكما يصح ترتب الثواب على فعل
المطلوب كذلك يصح ترتب العقاب على فعل المبغوض ويشكل هذا البيان بان المطلوبية والمبغوضية صفتان متقابلتان
كالفعل والترك فمتى اتصف احدهما باحديهما يجب بحكم التقابل ان يتصف الاخر بالاخرى فاذا اتصف الفعل بالمطلوبية
لزم ان يتصف الترك بالمبغوضية على حسب مطلوبية الفعل واذا اتصف الفعل بالمبغوضية وجب ان يتصف الترك بالمطلوبية
على حسب مبغوضيته ولما الكف فلا تقابل له مع الفعل فلا يجدي اتصافه بالوصف المقابل الخامس ما اورده في المعالم من ان
تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد
يخطر الكف ببال الكثير وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد الترك
هنا كلامه وفيه نظر يظهر مما سيأتي احتج الخصم بان الترك عدم فلا تؤثر القدرة فيه فلا يتعلق التكليف به فلا يكون مطلوبا
بالنهي فيتعين الحمل على الكف اذ لا مخرج عنهما اتفاقا فهو المطلوب والدليل على ان القدرة لا تتعلق بالعدم ان العدم نفي محض
وهو لا يصلح اثرا للقدرة ولانه سابق على القدرة فتأثير المتأخر في المتقدم غير معقول ولانه مستمر ازلي والقدرة تستدعي اثرا
متجددا فيستند اليها لا ابقاء العدم فيكون مسبوقا بالوجود لكونه القيام بعد حصوله فهو متأخر عن القدرة متجدد بعدها
فتنقض كلية الدعوى في الدليلين الاخيرين للتأثر الكاشف في الاعدام الخاصة ولا ريب في انها ازلية اذ عدم قيام زيد
في وقت خاص مستمر من الازل او نقول ان اثبت المقصود في الاعدام الازلية تثبت في غيرها لعدم الفارق والجواب ان الترك
ليس مجرد العدم بل هو عدم ابقاء لشيء ممن مع عدم كون العدم مقدورا كيف ولو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود ايضا مقدورا
التساوي نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم اذ القدرة على احدهما خاصة اضطرار لا قدرة ودعوى ان العدم المحض لا يصلح
اثرا للقدرة مصادرة لا نا نرى كل اثر بحسبه مع ان المطلوب بالنهي جعل عدم لاحق للموجود ولا عند بعض اهل المعقول حظا من
الوجود الاعتباري باعتبار وجود منشأ الانتزاع وليس المراد ان العدم السابق على القدرة مستند اليها بل العدم المقارن فان
عدم الفعل قبل وجود الفاعل يستند الى عدمه وعدم علمه وقدرته وارادته وهذا غير مقدور له ولا مطلوب منه بالنهي وبعد
وجوده ووجود علمه وقدرته يستند الى عدم ارادته فقط وهذا معقول لاستناده في الحقيقة الى القادر من حيث كونه قادرا
وتوضيحه ان القادر المختار اذا علم بعض منفعة الحالية فلا بد من ان يختار اما فعله فيريده او تركه فلا يريده وليس لتركه

حالة ثالثة

حالة ثالثة فكل من ارادته وعدمها مستند الى اختياره فيستند اثرهما اليه لا محالة او نقول يكفي في استناد العدم الى
القدرة توقفه على عدم تعلقها برفعه عند حصول شرائطها وهذا القدر من الاستناد كاف في صحة التكليف به قطعا كما
يكفي في صحة التكليف بالمسبب مجرد القدرة على سببه المقتضي لحصوله على ان المراد بازلية العدم ان كان ازليته بحسب الذات
فممنوع لان الفعل ممكن والممكنات في حد ذاتها عرية عن صفتي الوجود والعدم وان كان ازليته بحسب الزمان فدعوى عدم
تأثير القدرة فيه مطلقا ممنوعة الا ان هذا المنع انما يتجه بالنسبة الى القدرة الازلية ومحل البحث انما هو القدرة الحادثة وقد
يجاب بان اثر القدرة استمرار العدم لا نفس العدم ولا نسلم ان استمراره لا يصلح اثرا للقدرة لان القادر يمكنه ان لا يفعل
فيستمر او يفعل فلا يستمر فان القدرة انما هي الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها وفيه نظر لان استمرار العدم ويقاؤه
صفة له فيكون معدوما ايضا فالمقالة فيه وان حكم العدم في عدم جواز تعلق القدرة والتكليف به على ما افاده دليل الخصم فان
تم لزم عدم جواز تعلق التكليف به ايضا والا فلا مانع من تعلقه بنفس العدم فالتفرقة غير مسموعة مع ان الاستمرار غير معقول
فيما اذا كان العدم مسبوقا بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة ازلية كما سبق التحقيق فيها هنا الظهور انه لا يفهم من النهي
طلب استمرار الاعدام الخاصة باعتبار كونها ازلية مع ان الخصوصية ان اعتبرت قيدا للعدم فهو حادث قطعا لانتفائه قبلها
وانما يتم دعوى ازليته الزمانية ان اعتبرت الخصوصية قيدا للعدم على ان هذا مناف لما ذكر في الدعوى من تعلق الطلب
بنفس العدم ادعا هذا البيان يلزم ان يكون المطلوب بالنهي استمراره لا نفيه وفيه ايضا خروج عن وضع الصيغة فان المتبادر
منها طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب استمرار الترك السابق ويمكن ان يتمسك في دفعه ايضا ببعض الوجوه التي اسلفناه وما في
دفع القول بالكف وقد يستدل على القول المذكور بان المطلوب لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف ممتثلا ومثابا بمجرد الترك
في غير الامتثال والثاني باطل اما الملازمة فلا تيانه بالمطلوب واما بطلان الثاني فبشهادة العرف والعقل وقد يجعل من التالي حصول
الامتثال على تقدير الترك حال عدم القدرة على الفعل وهو خطأ لان التكليف مانع لا يتعلق بالمكلف في غير حال القدرة والجواب لا نسلم
ان الاتيان بالمطلوب بمجرده يوجب الامتثال بل انما يوجبه اذا كان الداعي اليه موافقة الطلب اما الوالي به بدون ذلك فان كان
المقصود مجرد حصوله سقط عنه التكليف بحسب ما اتى به من غير مخالفة كان ما اتى به هو المطلوب وان كان المقصود حصوله على وجه
الامتثال كما في الصوم لم يسقط بمجرد حصوله على ما مر في الامر ومن هنا يتبين ضعف ما مر ذكره في الدليل الخامس ثم اعلم ان
من قال بان الطلب لا يتعلق بالعدم يلزمه القول بان النهي عن الشيء بمعنى الامر بضده العام اعني الكف ان سمي طلب الكف امرا

يمعنى انهما لفظان عُيّن بهما عن مفهوم واحد على قياس الكلام على القول اللغوي وهذا ظاهر ثم للفاضل المعاصر في المقام
اشكالان احدهما انه لا فرق بين المقام والمقام الذي مر الاشارة اليه من ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده
اولا وفيه نظر لان الكلام هناك في تعيين المطلوب بالنهي مع قطع النظر عما يلزمه من الاعتبارات والبحث هنا انما هو
عما يلزمه من الاعتبارات مع قطع النظر عن تعيين المطلوب به هذا ان ارادوا بالضد مجرد الترك او الكف ولما ان ارادوا
به مطلق الضد او الضد الخاص كما يظهر من الزامهم القائلين بالاقتضاء بوجوب المحرم للتوصل الى ترك ضده المحرم فالفرق
بين النزاعين واضح الثاني انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف اعني على القول بان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم التسلسل هذا لفظه ووجه لزوم الدور غير ظاهر لانه ان اراد بضد الكف نفس الفعل المنهي
عنه فغايته ما يلزم ان يكون الامر بالكف مقتضيا للنهي عنه والنهي عنه مقتضيا للامر بالكف وهذا لا يكون دورا لجواز ان يكون
الاقتضاء على جهة العينية او التلازم ولذا ارادوا به الكف عن ترك الكف فاللازم منه على تقدير صحته التسلسل دون الدور
نعم يلزم الدور او التسلسل على الوجه الاول اذا قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد والنهي عن الشيء يقتضي الامر بالضد
كما ذهب اليه بعضهم فان ذلك يوجب جزئية الشيء لنفسه ان جعلنا الامر الثاني عين الاول او جزءه او دورا او جزئية منه ثم
ان جعلنا الثاني غير الاول فهو تسلسل وكذا ان جعلنا على الثاني فان كلا منهما يستلزم الاخر استلزام السبب للمسبب
كما يظهر مما ثبت ذلك من باب المقدمة فيلزم مع الاتحاد الدور ومع التغاير التسلسل ولا فرق على التقديرين بين
ان نفسر النهي بطلب الكف او طلب الترك ولو كان القائل بهما فسره بطلب الكف فتدبر **فصل** اختلفوا في دلالة
النهي على الدوام والتكرار فاثبتها قوم وعزي الى الاكثر ونفيها اخرون وانما جمعنا في تحرير العنوان بين الدوام والتكرار
لان الاول اوفق بالقول بان المطلوب بالنهي مجرد عدم الفعل والثاني انسب بالقول بانه الكف وربما ناسب القول الاول
ايضا ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مطلقا حتى العدمية منها والتزمنا باستنادها الى المكلف والظاهر من مقالة المثبتين
دعوى كونه موضوعا للتكرار بالخصوص وبذلك على فرق قطع النظر عما سواه حتى عن الاطلاق والظاهر من مقالة النافي نفي
دلالته على التكرار ولو مع ملاحظة اطلاقه ما لم تقم قرينة خارجية على خلافه فالنزاع على هذا معنوي والحق انه بحسب
اصل الوضع لا يدل الا على طلب الترك ولهذا صح تقييده بكل من الاستمرار وعدمه على الحقيقة واما عند الاطلاق فيقتضي
الدوام والاستمرار للعرف وبعبارة اخرى ان اعتبر النهي مجردا عن الاطلاق والتقييد كان الطلب نفي المهية مجردا عن الدوام

وعدمه

وعدمه وان اعتبر مطلقا كان الطلب نفي المهية دائما ويمكن تنزيل مقالة النافين على الوجه الاول ومقالة المثبتين
على الوجه الثاني فيكون النزاع لفظيا لكنه بعيد كما لا يخفى فلنا اذن في المقام دعويان لنا على اوليهما وجوه احدها
التبادر فان المفهوم من النهي عند تجريد النظر عن اطلاقه وتقييده ليس الا طلب ترك المهية مجردا عن الوصفين
وقد سبق ان التبادر من شواهد الحقيقة ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اوضح وهو ان النهي كالامر يشتمل على جزء مادي
به يدل على الطبيعة لا بشرط وجزء صوري وهو اداة النفي والهيئة به يدل على طلب الترك والنسبة ولا دلالة لهذين
المعنيين على التكرار لا منفردا ولا منضما فيكون للقدر المشترك بينهما هو المطلوب الثاني ان استعمال النهي في القدر
المشترك بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت اطلاقه عليهما فقضية ما اسلفنا
من اصالة الحقيقة في متحد المعنى ان يكون حقيقة في القدر المشترك وللخصم ان يمنع وقوعه في القدر المشترك اذ ليس له
مورد ظاهر يكون الثالث لو كان موضوعا للتكرار بخصوصه كما زعمه الخصم للزم ان يكون مجازا عند تقييده
بعدمه وليس كذلك للقطع بان قولنا للحائض لا تصلي ايام حيضك وللجنب لا تدخل المسجد ولا تمس خط الكتاب الى ان
تغتسل الى غير ذلك مما لا يحصر له حقيقة لغة ودعوى ان المقيد موضوع اخر مدفوعة باصالة عدم الاشتراك ولنا
على الثانية ايضا وجوه منها التبادر فان المفهوم من النهي المطلق عرفا ليس الا طلب الترك على الاستمرار وذلك ظاهر عند
الرجوع الى المحاورات الثاني ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنواهي الواردة في الكتاب والسنة
على دوام مفادها من غير نكير وذلك اجماع منهم على ظهورها في الاستمرار الثالث قضية وقوع المادة المطلقة التي مفادها المهية
المطلقة في سياق النفي المستفاد من النهي حيث ان معناه طلب النفي عموم النفي فيتناول لجميع الازمان وهو المراد با
لاستمرار لا يقال قضية عموم النكرة المنفية تناول الافراد دون الازمان الا ترى انه لو قال القائل كل من دخل داري
فله كذا يعد عاما بالنسبة الى الافراد حتى انه لو استثنى منه بعض الافراد صح من غير حاجة الى تقدير ومطلقا بالنسبة
الى الازمان فعلى هذا لا يصح ان يستثنى منه بعض الازمان الا بعد تقدير لفظ كل زمان وشبهه ولو كان له عموم بالنسبة اليها
ايضا لصح ذلك من غير تقدير لانا نقول ليس الغرض شمول النفي للازمان اصالة بل تبعا من حيث شموله لجميع الافراد
المتحققة في جميع الازمان كما هو قضية نفي الطبيعة المطلقة اذ بعينه لا يكون المنفي هي المهية المطلقة بل المقيدة بزمان
دون زمان وهو خلاف الغرض ومما يؤكد ذلك ما تقرر في محله من ان الزمان من مشخصات الفعل فالافراد الحاصلة

في كل جزء من الزمان لكايكون الامر جدا فيه فلا ينفك عموم الافراد حقيقة عن عموم الازمان واما عدم
صحة استثناء بعض الازمان في المثال المذكور من غير تاويل فانما هو لعدم التجانس المعتبر في الاستثناء المتصل فلا ينافي
تناوله للافراد المتحققة فيها او بما ينهم ما ذكرنا انه لم يصح استثناء بعض الافراد المقيدة ببعض تلك الازمان وهو ممنوع
وبما حققنا يظهر ضعف فرق المعاصرين بين شموله لافراد زمان واحد وشموله للافراد الحاصلة في جميع الازمنة
حيث قطع بدلالته على الاول دون الثاني بل منع من دلالته عليها مع انهما على ما عرفت من باب واحد ولنشرح من زيد
بيان للمقام وزيادة توضيح للمرام فاعلم ان للمهية بحسب الاعتبار حالات ثلثة لانها اما ان تعتبر مقيدة اولا والثاني
هي المهية لا بشرط وعلى الاول اما ان يكون القيد وجود شيء او عدمه فالاول هي المهية بشرط شيء والثاني هي المهية بشرط
لا فتنقسم المهية الى هذه الاقسام بواسطة انقسام ما يلحقها من الاحوال الاعتبارية والمقسم هو المهية المعتبرة مجردة
عن تلك الاعتبارات ولا يتجه لزوم ارتفاع النقيضين من ثبوت التقييد بالاعتبارين وعدمه عنها لجوازه بالنسبة
الى مرتبة الذات لان مرجعه الى سلب اقتضائها لهما لا الى اقتضائها لسلبهما عنها مع ان تقابل الاقسام في العبارة
تتقابل الاقسام لتقابل الاعتبارات وقد تعتبر هذه الاقسام بالنسبة الى الواقع من الذهن والخارج ثم المهية الممكنة
الماخوذة بشرط شيء يكل من الاعتبارين يشبه في الامكان وعدمه امكان لحوق الشرط لها وعدمه وهذا واضح والمهية
الماخوذة بشرط لا بالاعتبار الاول ان اعتبرت بالقياس الى شيء معين جاز وجودها حقيقة ذهنا وخارجا في الجملة
كالانسان بشرط عدم كونه متحركا بالفعل ولا امتناع الا من تقييدها بالوجود ولحانه نعم للعقل ان يعتبرها بشرط
عرائها عن جميع ما يغايرها من اللواحق من وجودها الذهني الذي هو نفس تصورها لكن وجوده اعتباري لا حقيقي
والمهية لا بشرط ان اخذت بالاعتبار الاول امكن وجودها حقيقة ذهنا وخارجا لان عدم اعتبار الشرط لا يقتضي العدم
وان اخذت بالاعتبار الثاني امتنع وجودها لاستحالة خلو الموضوع الموجود عن عين المحمول ونقيضه وعند التحقيق المهية
المعتبرة لا بشرط بالاعتبار الاول مهية ماخوذة بشرط لا بالنسبة الى ذلك الاعتبار بالاعتبار الثاني فانا نبين
عندك ما حققناه ان للمهية بالنظر الى الاعتبار حالات ثلثة وبالنظر الى الوجود والواقع حالتين لاستحالة وجودها
بالحالة الثانية ظهر صحة ما ادعيناه في المقامين فانه ان لوحظ نفي المهية وجرد النظر عما لها من التقييد بشيء او
عدمه لم يوجد له دلالة على عموم النفي لصلوحه له ولخلافه لان نفي المهية الماخوذة بهذا الاعتبار مردد بين ان يكون

نفيا للمهية المطلقة والمقيدة لظهور ان النفي انما يتعلق بالمهية الملحوظة على ما تقرر عليه في اللحاظ واقعا والبدن
مدار الاعتبار فهي بهذا الاعتبار غير منفكة عن احد الاعتبارين وان جرد النظر عنهما وان لوحظ باعتبار ما لها من
التقييد بعدم شيء معها وهو اعتبار الاطلاق فهو دال على عموم النفي اذ لا يصدق رفع المهية الغير المقيدة مع وجود مقيد في
مقيدة بها ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر اوضح وهو ان صيغة النهي عند الاطلاق تدل على طلب نفي المهية في الزمن
المشترك بين الحال والاستقبال بدليل انها ماخوذة من المضارع الموضوع للقدر المشترك بين الزمنين كما هو المختار
فلا يصدق نفي المهية في الزمن المشترك بين الزمنين الا بعد جميع افرادها في جميع افرادهما كما لا يصدق في تنا ما مر
بيانه الا بانتفاء جميع افراد الفرد في جميع افراد الضمني الزمن الماضي للبيان الذي سبق فيلزم من ذلك دلالته على
التعليم عند الاطلاق وهو المقصود الرابع ما وجدناه في كلام بعض المعاصرين في توجيه حجة المثبتين وهو ان المطلوب
بالنهي المطلق ان لم يكن دوام الترك لكان المطلوب منه الترك في وقت معين ما لا ثاني باطل اذ لا دليل على التعيين فيلزم
الاغراء بالجهل ورده بعد ما بعين وجها وجها بما حاصله منع الملازمة لجواز ان يكون المطلوب طبيعة الترك في اي
وقت اتفق كما مر نظيره في الامر فلا يثبت الدوام ثم بنى على هذا الرد التحقيق ان الملازمة فيه في الجملة ظاهرة لان ترك
الفعل في الجملة مما لا يصح غالبا الا ان يكون مطلوبا للعقلاء ومقصودا لهم لوقوعه من كل فاعل لا محالة فان كل زان يترك
الزنا في الجملة وكل سارق يترك السرقة في الجملة وهكذا فيصير مدة الترك بالنهي صالحا لان يصير الامتثال مترتب
عليه اثاره مما لا يعتد به في مثل المقام فائدة نعم يتجه على الملازمة امران الاول ان المطلوب بالنهي قد يكون الترك على وجه
الامتثال وهو غير لازم الحصول على تقدير علم النهي ويمكن دفعه بان الكلام في النهي المطلق وهو ظاهر في طلب الترك المطلق
على حد ما مر تحقيقه في مبحث الامر الثاني ان الفعل المنهي عنه قد يكون مما يمكن بقاؤه واستمراره كالتغرب عن البلدان وهجر
الاخوان والتخلق بمساوي الاخلاق وغير ذلك مما لا يلزم فيه وقوع الترك في الجملة ويمكن دفعه بان لا يمنع من الترك
القول بالاستمرار في غيره فيمكن اتمام الكلام فيه بعدم القول بالفصل وربما امكن منع بطلان التالي بالتزام القول
بالفورية دون الاستمرار لكنه ضعيف ولا يخفى ان هذا الوجه لا يصح مستندا للمثبتين لانه لا يقتضي دلالة النهي بالوضع
ولهذا تركنا ذكره عند ذكر ادلتهم احتج الاولون بامرين الاول تبادر التكرار منه بدليل ان العبد اذا اتى
بما نهي عنه مولاه مطلقا بعد ترك مدة يتمكن من ايقاعه فيها الثاني ان النهي يقتضي المنع من ادخال المهية في الوجود

وهو لا يتحقق الا بالامتناع من ادخال كل فرد فيه واجيب عن الاول بالمنع من تحقق التبادر والتحقيق ان يقال ان كانت
دعوى التبادر بالنسبة الى النهي المطلق فمسلمة لكن لا يثبت بها المدعى وان كانت بالنسبة الى مجرد اللفظ فممنوعة والاستشهاد
في المثال المذكور عليها والجواب عن الثاني بان المنع من ادخال الماهية في الوجود مشترك بين الدوام وعدمه بدليل
صحة تقييده بكل منهما فلا يثبت خصوص احدهما الا بدليل اخر الا ترى انه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد
انفك حيث ان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم لا دواما والجواب منع الملازمة لان معقول الخصم كونه حقيقة
في الدوام وهو انما يقتضي ظهوره فيه فلا ينافي الانفكاك لقيام قرينة او دليل وثانيا بان النهي قد ورد تارة للتكرار
كما في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا واخرى لخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم
الاشتراك او المجاز المخالفان للاصل واجيب بان عدم الدوام في قول الطبيب انما يستفاد بالقرينة ولولاها لكان المتبادر
هو الدوام على ان المجاز لازم على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك ايضا اذا استعمل في احدى الخصوصيتين فلا ترجيح
وفي كلا الوجهين مع اصل الحجة نظر اما في الوجه الاول فلما عرفت مما حققناه من ان الدوام وعدمه انما يستفادان من امر
خارج عن نفس النهي واما في الوجه الثاني فلانا نمنع ثبوت استعماله في شيء من الخصوصيتين كما مر واما في اصل الحجة فلان
مجرد كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما لا يوجب تساويهما عند الاطلاق مع ان التعليل بلزوم الاشتراك او المجاز عليل
كما نبهنا عليه سابقا وثالثا بانه يصح تقييده بالدوام من غير تكرار وبخلافه من غير نقض وهو اية كونه للقدر المشترك ورد
بان التجوز جائز والتاكيد واقع فالتقييد على الاول تاكيد وعلى الثاني قرينة على المجاز وضعفه ظاهر مما مر والحق ان الحجة متجهة
الا انها لا دلالة لها على نفي الدوام عند الاطلاق تذنيب كل من قال بان النهي للدوام والتكرار ولو من جهة الاطلاق يلزمه
القول بانه للفور لان التاخير الى حيث لا يتمكن من الترك الا مرة واحدة مع علمه بانه لا دليل على التوقيت وذلك
ينافي وجوب الدوام والتكرار واما من قال بانه لا يقتضي الدوام والتكرار فله ان يقول بدلالته على الفور كما نقل عن الشيخ في العدة وان لا
يقول به كما نقل عن العلامة في التهذيب ووجهه ظاهر واما ما ادعاه بعضهم من ان من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور
فكانه سهو من القلم والصواب لا يلزمه القول بالفور وهذا واضح **فصل** اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ولا بد
قبل الخوض في المسألة من تحرير محل النزاع فنقول الوحدة قد تكون بالجنس وهذا مما لا ريب في جواز الاجتماع فيه في الجملة كالسجود حيث
يجتمع فيه الامر والنهي باعتبار ايقاعه له تعالى وللصنم وربما منع منه من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس فجعل مورد

النهي

النهي بتعظيم الصنم دون السجود له فيختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد وقد تكون الوحدة بالشخص وحينئذ فان اتحدت
الجهتان اعني الطبيعة المامور بها والطبيعة المنهي عنها او تغايرتا وانحصرت افراد النوع الاول في الثاني ولو اتفاقا او تعلقا
بجزئي اتفاقا او ملجئ مجرى ذلك فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه الا على قول الاشاعرة حيث جوزوا التكليف
بالمحال وربما منعه بعضهم فيما يتحد فيه الجهة نظرا الى كون نفس التكليف محالا من حيث ان الوجوب يتضمن جواز الفعل
وهو يناقض التحريم لانه يقتضي عدم الجواز وربما يوجه استحالة التكليف بان الطلب مسبوق بالارادة واجتماع ارادة
الفعل مع ارادة الترك محال يعني ان ارادة الترك المستفادة من النهي تستلزم كراهة الفعل وهي لا تجتمع مع ارادته
المستفادة من الامر ضرورة ان كراهة الشيء ومبغوضيته تنافي ارادته ومحبوبيته ولا يخفى ان هذا لا يستقيم على ما هو
المعروف من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امرا مغايرا للارادة مفارقا اياها حتى انهم صرحوا بان الامر قد
يامر بما يكرهه فلا يلزم عندهم من توارد الامر والنهي على شيء اجتماع الارادة والكراهة فيه هذا اذا لم يستند الاجتماع
الى اختيار المكلف والا فقد عرفت انه من جواز التكليف بالمحال وسيأتي الكلام فيه في المبحث الاتي وان اختلفت
الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الاخير فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره
فيعتبر في اجتماعهما وحدة زمنهما فلو تعدد جاز تعلقهما بشيء واحد عندنا وان اتحد زمن فعله سواء تعددت جهتهما
او اتحدت كما في الخروج من الدار المغصوبة فانه منهي عنه قبل الدخول ومامور به بعده وسيأتي تحقيقه في المبحث
الاتي والمراد بالنهي هنا طلب الترك المطلق سواء تعلق بمطلق او بمقيد لانه الظاهر من اطلاقهم وليس مرادهم من اجتماع الامر
اجتماع الوجوب والتحريم في الشيء الواحد كما هو مناط البحث فاجتماع النهي بمعنى طلب ترك خاص مع الامر سواء كان مع تعدد
الجهتين كما في محل البحث او بدونه مع كونه على وجه التخيير او الترتيب بان يكون تعلق الامر مبنيا على تقدير المخالفة
في النهي جائز خارج عن محل البحث وذلك كما في الواجب المنهي عنه تعيينا او تخييرا المتوصل بتركه الى غيره فان المطلوب بالنهي
الغيري ترك المتوصل به الى الغير كما بيناه في بحث المقدمة وهو لا ينافي مطلوبية الفعل على تقدير عدم التوصل والسر في ذلك
ان مستندنا على المنع من لزوم اجتماع المطلوبية والمبغوضية والرجحان والمرجوحية في الشيء الواحد غير متجه عليه فان
قضية مطلوبية الترك المتوصل به الى الواجب رجحانه ومبغوضية ترك هذا الترك ومرجوحيته دون الفعل وقضية مطلوبيته
على تقدير عدم التوصل بتركه رجحانه ومبغوضية تركه الغير المتوصل به ومرجوحيته لا الترك مطلقا ولا الترك المتوصل به

فاختلف المورد وقد مر توضيح ذلك في مسئلة الضد وكان عد هذا النوع من باب الامر بالمتنافيين اقرب من عده من باب
اجتماع الامر والنهي وانما اعتبرنا في القسم الاخير كون الامر والنهي على وجه التخيير او الترتيب لانهما لو كانا على وجه التعيين
والاطلاق امتنع تواردهما على محل واحد لاستلزامه اجتماع الامر والنهي بمعنى طلب الترك المطلق المستفاد من الامر المطلق
في الترك الخاص واما ان كان النهي عن الفعل مطلقا والامر ببعض افراده مشروطا ولو بالعزم على مخالفة النهي فهذا مما يمتنع
اجماعا من القائلين بامتناع التكليف بما لا يطاق مطلقا فان مورد الامر فيه عين مورد النهي شخصا وجهة فيلحق بالنوع
الاول وقد مر التنبيه على ذلك في بعض المباحث السابقة ثم لا فرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه
كالصلاة والغصب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المامور به كما لو امره بالحركة ونهاه عن التداني الى موضع مخصوص
فتحرك اليه فان الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد اوجدهما في فرد واحد الا ان الاولى منهما اعم وبعض المعاصرين
خص موضع النزاع بالقسم الاول وجعله فارقا بين هذا النزاع والنزاع الاتي في الفصل اللاحق حيث يختص بالقسم الثاني وقد
سبقه الى ذلك غير واحد حيث بان قضية الادلة الاتية في المقام الاطلاق هنا وفي كثير منهم عدم الفرق بين المقامين
وسياتي تحقيق الفرق بين النزاعين اذا عرفت هذا فنقول المعروف بين اصحابنا هو القول بعدم جواز الاجتماع وعليه
بعض مخالفينا وخالف فيه جماعة من متاخري المتاخرين منا فاجازوه وذلك مذهب الجمهور من المخالفين والحق عندي ما ذهب
اليه الاولون لنا امران الاول ان الطلب مما يمتنع ان يتعلق بالطبائع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم وذلك ظاهر بشهادة
العقل والعرف ضرورة ان الامر والنهي يشتركان في هذا القدر اعني طلب الماهية فلا يتمايزان ما لم يعتبر مطلوبية الماهية
في احدهما من حيث الوجود وفي الاخر من حيث العدم وايضا الماهية من حيث هي ليست الا هي فلا يعقل طلبها من المكلف ومع
فاما ان يتعلق الطلب بالماهية باعتبار وجودها او عدمها او يتعلق بنفس وجودها او عدمها او يتعلق بنفس وجود
او عدمها والاعتبار الاول راجع الى الثاني عند التحقيق فلا يكون المطلوب في الحقيقة الا وجود الطبيعة او عدم وجودها
وحيث ان المطلوب في الامر وجود الطبيعة وفي النهي عدم وجودها فاذا اتحدت الطبيعتان في الخارج بان وجدتا بوجود
واحد كالصلاة في المكان المغصوب المتحد مع الغصب لزم على تقدير الاجتماع تعلق الامر والنهي بالوجود الذي هو واحد
شخصي على ما تقرر في محله وهو باطل ضرورة ان الامر والنهي يستدعيان متعلقين متغايرين فان الرخصة في فعل المنهي
عنه على الاطلاق مما ينافي قضية النهي عنه وفعله عن الامر به وكذلك الرخصة في ترك المامور به على الاطلاق مما ينافي قضية

الامر به

الامر به فضلا عن النهي عنه ولا فرق في ذلك بين ان تعتبر حيثية الجهة تعليلية او تقييدية اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فلان ما يتوارد عليه الامر والنهي حقيقة انما هي الحيثية على ما قررنا امر وحداني اذ لا يخرج عن وحدته
بتعدد القيود المنضمة اليه فكيف يجوز ان يكون المامور به والمنهي عنه نفس الطبيعتين المقيدتين بالوجود الخارجي
على ان يكون القيد خارجا فلا يلزم وحدة المتعلق لتغاير المقيدين وان اتحد القيد قلنا لا يجدي ذلك بعد
الاغماض عما فيه لان الطبيعتين محتملتان ان اخذتا باعتبار كونهما مقيدتين بالوجود الخارجي صورة عدم
التمايز بينهما فيه فيلزم عليه ما مر وان جردتا عن ذلك الاعتبار رجعنا الى كونهما مطلوبتين فلا يقع التغاير فيه لا
يقال لا نسلم ان المتعلق فيهما على التقدير الاول واحد لتحقق المغايرة الاعتبارية فان الوجود المذكور من حيث كونه
منشاء لتحصل الطبيعة المامور بها غيره من حيث كونه منشاء لتحصل الطبيعة المنهي عنها وان اريد المغايرة الحقيقية فلا نسلم
ان الضرورة تشهد على اعتبارها سلمنا لكن لا نسلم ان المطلوب في الامر حقيقة الوجود الخارجي كيف وهو مما يمتنع تعقلها
وحصولها في الاذهان والا لانقلبت خارجا على ما تبين في محله والطلب انما يتعلق بامر معقول بل المطلوب هو الوجود بالمعنى
العام الضروري الذي هو عرضي لافراده الخارجية وينتزع منها وح فلم لا يجوز ان يكون الوجود بهذا المعنى متعددا بحسب
تعدد الطبائع الموجودة فان انتزاع الوجود بهذا المعنى من وجود احدى الطبيعتين من حيث كونه وجودها كالصلاة مثلا ليس
نفس انتزاعه من وجود الاخرى كذلك كالغصب اذ المدار في تعدد الامور الاعتبارية على تعدد ماخذها ولو بالاعتبار
لانا نقول قضية المغايرة الاعتبارية فيما ذكر تغاير الاعتبارين لا تغاير ما تواردا عليه ضرورة ان ذات المضاف لا
تتعدد بتعدد الاضافة ولا ريب في ان مورد الامر والنهي انما هو نفس الوجود العيني الذي به تحقق الحقيقة في الخارج على
ما يشهد به صريح العقل والعرف فتعدد الاعتبارات المذكورة لا يوجب التعدد فيه ولا ينافيه امتناع تحققه في العقل لان
الممتنع انما هو تحققه فيه بالكنه والحقيقة لا بالوجه فان الوجود بالمعنى العام وجه منه فيصح تعلق الطلب به باعتباره فيكون
هذا المفهوم مطلوبا لكن لا من حيث كونه هذا المفهوم كيف وهو بهذا الاعتبار كسائر المفاهيم بل من حيث كونه الة لملاحظة
افراده التي يصح وقوعها في الخارج فيكون المطلوب في الحقيقة نفس افراده التي هي حقيقة الوجود الخارجي واعلم ان
هذا الدليل يبتني على اصلين احدهما ان لا تمايز بين الجنس والفصل ولو لاحدهما الوصف في الخارج كما هو المعروف واما
لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم الدليل الثاني ان الوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتباري

كما هو مذهب الحكماء وبعض محققي المتكلمين ولما اذا قلنا بانه بمجرد هذا المفهوم الاعتباري ينتزع العقل من الماهيات
الخارجية ولا حقيقة له في الخارج اصلا كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل ايضا لكن الاصل الاول مما لا يرتاب فيه اكثر
المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم واما المنازع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الامور الجلية التي اقيم عليها البرهان في محله و
اما الثاني فهو وان كان عندنا من واضحات علم المعقول لكن لا سبيل على اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم فيبتني
الاستدلال على تقدير ثبوته ولكنا ان نقرر الدليل بوجه لا يبتني على هذا الاصل فنقول لا ريب في ان الطلب لا يتعلق بالمهية
من حيث هي ولا من حيث كونها في الذهن بل من حيث كونها في الخارج لا بمعنى ان الطلب لا يتعلق الا بما هو موجود في الخارج
كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لامتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى ان العقل يلاحظ المهية الخارجية من حيث
كونها خارجية ويجعلها بهذا الاعتبار موردا للطلب والمنع كما كنا نقول في الفرع السابق انه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث
انه وجود خارجي ويجعله موردا للطلب والمنع ولا ريب في ان المهيتين متحدتان في هذا الاعتبار على ما اشرنا اليه في الاول
السابق وعلى تقدير الاجتماع يلزم تواردهما على الواحد بالشخص وقد مر فساده ولا يذهب عليك انه يمكن اجراء الدليل المذكور
باعتبار الايجاد ايضا فان الامر يقتضي طلب الايجاد الخارجي والنهي يقتضي طلب عدمه فيلزم مع تقدير الاجتماع تواردهما
على ايجاد واحد شخصي ضرورة انهما يوجدان بايجاد واحد واعلم ان الفرق بين الوجود والايجاد اعتباري لان
الوجود ان قيس الى الفاعل كان ايجادا ومبدأ الوصف الموجد بالكسر وان قيس الى الطبيعة كان وجودا ومبدأ الوصف
الموجودية لها فهما مع اتحادهما ذاتا متغايران بالاعتبار وبذلك يندفع ما تقرر في محله من ان التاثير عين الاثر في الحقيقة
وان غايره في الاعتبار دفعا للتسلسل وليعلم ايضا ان هذه الامور الثلثة ولو بالاعتبار يصح نسبته الى كل واحد منها وهي
الايجاد والوجود والمهية فيصح القول بان المامور به هو الايجاد بناء على حمل الامر على الارادة والطلب وانه الوجود بناء على
حمله على ارادة الجعل وطلبه وانه المهية بناء على حمله على تمام مدلول الهيئة على النسبة اعني ارادة الايجاد وطلبه وهذا
هو الذي منعه عند الاطلاق ويبتني بهذا الاعتبار على النزاع في البحث الذي سبق من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد
هذا وقس على الامر حال النهي وليعلم ان قولنا هنا وفيما سيأتي ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبائع باعتبار الخارج
ناظر الى ما هو محط انظار القوم في المقام من الامر والنهي المتعلقين بافعال الجوارح والا فهما قد يتعلقان بافعال القلب
ايضا كالعقائد والنيات فيكون متعلقهما الطبائع من حيث وجوداتها الذهنية ويعرف الكلام في ذلك بالمقايسة الى الافعال

الخارجية

الخارجية الثاني ان قاعدة التحسين والتقبيح على ما تقرر عندهم قاضية بان الامر يستتبع حسنا في المامور به والنهي يستتبع
قبحا في المنهي عنه فمتى اجتمعت الجهتان في شيء فاما ان تتكافئا فيتبع حكمه الحال الاباحة او يترجح احدهما على الاخرى
فيتبع حكمه الحاصل الاحكام الاربعة بحسب مراتب الرجحان واختلافه فالفرد الذي وجدت فيه الطبيعتان متحدتا معهما
في الخارج وقد حاز الجهتين على ما يقتضيه الامر والنهي وح فاما ان تتكافئا او يترجح احديهما على الاخرى وكيف كان فلا
يتحقق الاجتماع والذي يكشف عما ذكرناه ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الاعتبارية لكنهما من لواحق الامور الخارجية
بمعنى انهما امران يثبتان في العقل للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية لا باعتبار كونها ذهنية الا ترى ان من تصور
هيئة الصلوة او الصوم او الحج او الجهاد او الصدقة او الصدق النافع او غير ذلك من العبادات الراجحة شرعا او عقلا و
اوجد حقائقها في ذهنه لم يعد بمجرد ذلك فاعلا لفعل حسن ولم يستحق به عند العقل مدحا ولا ثوابا مع انه قد اوجد
تلك الطبائع حقيقة وكذا من تصور عبادة الاصنام وقتل النفوس المحرمة والزنا وشرب الخمر وغير ذلك من الافعال
المنكرة لم يستحق بمجرد ذلك ذما ولا عقابا ولم يعد فاعلا للقبيح مع انه قد اوجد طبايعها حقيقة فظهر ان الحسن والقبح
انما يعرضان للطبائع باعتبار وجوداتها الخارجية والعقل انما يحكم عليها باحد الوصفين باعتبار الخارج فهو بهذا ايضا
من قبيل ثبوت الوحدة للواحد والزوجية للاثنين لا من قبيل ثبوت الجنسية للحيوان والفصلية للناطق فانه تلحقهما
بحسب الوجود الذهني لا غير ولا ريب في ان الطبيعتين بهذا الاعتبار اعني اعتبار الخارج متحدتان على ما مر فيمتنع ان
يتصف احدهما بالحسن والاخرى بالقبح لان ذلك يؤدي الى اتصاف الشيء الواحد بهما وهو مستحيل ضرورة ان الشيء الواحد
باعتبار كونه واحدا لا يكون حسنا وقبيحا ولا يجدي تغاير المحل بحسب العقل لان الوصف لم يثبت له باعتباره ومعنى
كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ان الوجوه والاعتبارات اسباب مقتضية لكون الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا
حسنا او قبيحا لان الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية الثابتة على الطبائع باعتبار وجودها العقلي كالجنسية والفصلية
والا لما صح الحكم على الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا بحسن ولا قبح لا يقال هذا منقوض بمثل الوحدة والكثرة فانهما
من الصفات المتضادة الممتنعة من الامور الخارجية باعتبار كونها خارجية ومع ذلك يجوز انتزاعهما من موصوف
واحد كالعشرة فانها تتصف بالوحدة والكثرة كذلك باعتبارين فظهر ان المغايرة الاعتبارية كافية في اتصاف الشيء
بوصفين اعتباريين وان كانا متضادين لانا نقول بين الموصوفين هناك مغايرة خارجية فان الموصوف بالكثرة

نفس الايجاد المنضمة وبالوحدة الاتحادية مع الهيئة التركيبية ولا ريب ان احدهما ليس نفس الاخر بداهة صحة السلب فاتصاف احدهما
بصفة لا ينافي اتصاف الاخر بضدها كالانسان فانه يتصف بصفة الكاتبية والجوهرية وان اختص فيها بصفة البياض
مثلا ولا يتصف المركب منهما بها بل يتصف بصفة هيئتها وذلك بخلاف ما نحن فيه فان الموصوف بالحسن في الخارج
عين الموصوف بالقبح فيه ضرورة ان التمييز بين الصلوة والغصب في الخارج اذا وقعت في المكان المغصوب ولا مغايرة بينهما اصلا
حتى يتصور التغاير بين الموردين واعلم ان قضية هذين الدليلين امتناع توارد الامر والنهي المطلقين معا على شيء واحد شخصي وان
تعددت الجهة سواء كانا نفسيين او غيريين مع تحقق الغيرية او كان احدهما نفسيا والاخر غيريا كذلك وسواء كان تعلقهما
بالفعل تعلقا استقلاليا كالصلوة والغصب او ضمنيا كاجزاء الواجب والمحرم او كان احدهما استقلاليا والاخر ضمنيا كجزء
الواجب اذا كان حراما او بالعكس والوجه في الكل واضح مما مر لكن الظاهر من اطلاق الامر والنهي في العنوان هو القسم الاول
وتعميمها الى سائر الاقسام عمم بعض جماعة من متاخري المتاخرين فاحالوا الاجتماع في النفسيين واجازوه في الغيريين
والملفق منهما مع مصيرهم الى ان النهي عبارة عن طلب الترك المطلق وانت خبير بان قضية ما تمسكنا به عدم الفرق وتشبيه
ان يكون النزاع بيننا وبينهم بلا ثمرة لان الصورة التي ذهبوا الى انها من باب الاجتماع ويجوزونه فيها هي صورة تجرد المنهي
عنه بالنهي الغيري والمامور به بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من الحجة التي يلوح منه فهل ذلك وهذا ليس عندنا من
بابه كما حققنا وما هو من بابه وهو صورة توقف فعل الغير عليه فلا اظن انهم يقولون بجواز الاجتماع فيه بل ربما يعد
فعل المقدمة حراما نفسيا نظرا الى التجري فيرجع الى القسم الممتنع وانا نبين عند انما حققناه عدم جواز توارد الامر
والنهي على شيء واحد فاعلم انه اذا ورد امر ونهي وكان بين مورديهما المتغايرين بالحقيقة كما هو محل البحث عموم مطلق
تعين تخصيص مورد النهي بالامر ان تعلق النهي بالاعم او تقييد مورد الامر بالنهي ان تعلق بالاخص ويمتنع العكس وهو ظاهر
واما اذا كان بينهما عموم من وجه فان كل من الامرين فان كان هناك ما يقتضي تعيين احدهما من دليل خارجي تعين والا تعين
تقييد مورد الامر بالنهي بشهادة العرف فان اهل العرف يفهمون عند اطلاق الامر والنهي ان المراد ايجاد المامور به في غير المنهي
عنه وهذا امر ظاهر لا ارتياب فيه ولذا يذمونه بالمخالفة ولذا لو اتى بعض المعاصي بنحو فيحجب صرف النهي
عن اطلاقه على حد سائر المواضع مضافا الى ان اثبات تحقق الامتثال بالفرد المشترك مطلقا الى اصالة عدم الخروج عن العهدة
لكن لا يثبت بمجرده التحريم وفي خصوص العبادات الى امتناع قصد القربة لتوقفه على العلم بكون الماتي به مطلوبا

فالتقدير انتفائه ان لا اقل من الشك فيثبت فيه التحريم بالنهي مضافا الى ما دل على حرمة التشريع وذلك لعدم كون
الماتي به حينئذ مطلوبا وعباده مندرجا تحت عموم النهي وادلة التشريع ثم هذا كله اذا لم يكن هناك احتمال النسخ والا ففيه
تفصيل اخر والكلام فيه خارج عن محل البحث وقد يتمسك في تغليب جهة النهي بوجوه اخر منها ان دفع المفسدة اهم من جلب
المنفعة ويدل بان في ترك الواجب ايضا مفسدة انا نعتبر وهذا الوجه ضعيف لان الكلام في صورة عدم التعيين
كما مر نعم يرد عليه انه ان اريد بالمفسدة والمصلحة تحققهما فهو مناف لاصل المقصود من منع الاجتماع ولذا ربما احتمالهما او
منعهما فهو انما يصلح لتعيين الترك لا التعيين المدعى ويمكن تنزيله على محل المسئلة على بيان تلك ومنها ان النهي اقوى
دلالة من الامر لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر واعترض عليه الفاضل المعاصر بان النهي كالامر لا يقتضي الا
طلب الترك في الجملة واحال الامر في حال ذلك الى ما ذكره في مبحث النهي على الذي ذكره هناك هو ان النهي انما يقتضي في
جميع الافراد في الجملة واما نفيها في جميع الازمان فلا وفساده واضح لان المقصود يتم بالتمام الاول واما الثاني فثبوته
في المقام لنهي الغصب ونظائره معلوم بالنص والاجماع بل الضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بدلالة لفظ النهي عليه
مع انك قد عرفت مما حققناه في الفصل السابق دلالة النهي عليه ايضا نعم اصل الدليل غير مطرد كما لا يخفى ومنها الاستقراء
وهو انا تتبعنا الموارد التي يجتمع فيها احتمال الوجوب والحرمة كالعبادة في ايام الاستظهار والطهارة بالانائين المشتبهين فوجدنا
ان الشارع قد غلب فيها جانب جهة الحرمة على جهة الوجوب فذلك يورث العلم او الظن بتغليب جهتها في سائر الموارد
وهذا الوجه ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تسليمه لا يفيد العلم ولا دليل على حجية الظن المستفاد منه الا
ان يرجع الى الظن في دلالة اللفظ وهو بعيد وقيل ويمكن القلب عليه بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب فيلزم
تغليب جهة الوجوب وفيه نظر لان المستدل انما يستند الى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا
تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقا وهذا ظاهر واحتج الخصم بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان لوحدة المتعلق
اتفاقا والتالي باطل لان الاحكام انما تتعلق بالطبايع دون الافراد ولا ريب ان الطبيعة التي تعلق بها الامر كالصلوة
مثلا مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهي كالغصب وايجادها في الخارج لا بشرط ممكن ولو بواسطة ايجاد الفرد فيجب
الفرد من باب المقدمة ولا ينافيه تعلق الحرمة به ايضا من باب المقدمة نظرا الى كونه مقدمة للمحرم لان الواجب
انما يتوقف في الوجود على فرد ما من كلي لا على فرد بخصوصه كالفرد الشخصي لكن حيث لا محيص عن التزام وجوب الافراد

الخاصة للتوصل بها الى عدم التخيير والبدلية بحكم العقلية الوجوب بغير الفرد المحرم ولا منافي في المطلوب لامكان التوصل
الى الواجب بالمقدمة المحرمة بان يكون الاتيان بها مسقطا للتكليف بغيرها لحصول الغرض من التوصل الى الواجب واعلم
ان هذا الدليل كما ترى يتفرع على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والفاضل المعاصر لم يفرعه عليه نظرا منه الى ما
نقلناه عنه في بحث تعلق الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساده ومن هنا يظهر ايضا ضعف مقالة الحاجبي حيث
اجاز الاجتماع واحتج عليه بان مورد الامر والنهي متغاير لانه صيرة الى ان الاوامر انما تتعلق بالافراد دون الطبايع
لامتناع تحققها في الخارج اللهم الا ان يلتزم بان العقل يحلل الفرد الى امرين يتعلق الامر باحدهما والنهي
بالاخر وفيه ما لا يخفى والجواب عن هذه الحجة ظاهر مما مر فان الامر والنهي على ما بينا لا يتعلقان بالطبيعة من حيث هي ولا من حيث
وجودها الذهني بل من حيث وجودها في الخارج ومعناه ان فيه فيكون متعلق الامر والنهي واحدا شخصيا على ما مر
بيانه مع ان الحجة المذكورة تشتمل على الخلل من وجوه اخر لا يكاد يخفى على المتأمل الثاني لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في اجتماع
الامر والنهي لما صح ان يتصف شيء من العبادات بالكراهة والتالي باطل بالنص والاجماع بيان الملازمة انه لا مانع من
الاجتماع الا التضاد وهو لا يختص بالوجوب مع الحرمة بل يتاتى فيه وفي الندب مع الكراهة ايضا فان الاحكام الخمسة كلها متضادة
فكما يعتد في العبادة المكروهة بتغاير جهتيها حيث ان رجحانها من حيث الذات ومرجوحيتها من حيث الخصوصية فليعتد
به في المقام ايضا والجواب ان هذا القدر من التغاير ثابت غير متعين بل القول بالجواز ايضا فان تضاد الحرمة للوجوب
كتضاد الكراهة له وللندب وحيث يرد على البيان المذكور اشكال وروده في العبادة المكروهة على هذا التقدير لا يخلو
اما ان يترجح فعلها على تركها او يترجح تركها على فعلها او يتساويا فعلى الاول لا يتحقق الكراهة وعلى التقديرين الاخيرين
لا يكون المفروض عبادة لعدم ذلك الرجحان الذي به قوام العبادة ولعدم التمكن من قصد القربة بها لعدم ترتبها
عليها والا امتنع الحكم بنوع الرجحان لان جهة كونها مبعدة للقرب الفعلي تعم جهة حسن لا يكافئها ما عداها من الجهات
مع مشاركة الثاني منها للاول لو فرض تساويهما مع عدم الكراهة اجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان تعلق بالعبادة باعتبار
ذاتها كصوم يوم الحائض فلا اشكال لانا نلتزم ح بمرجوحية فعلها ورجحان تركها ولا حاجة فيها الى تكلف وان تعلق
بها باعتبار وصفها قلنا ان نلتزم برجحان الفعل ومرجوحيته ولا منافاة لان للفعل اعتبارين من حيث الماهية ومن
حيث الخصوصية وهو بالاعتبار الاول راجح وبالاعتبار الثاني مرجوح لكن هذه المرجوحية لا بد وان تزيد على رجحان

اصل العبادة

اصل العبادة والا للغي النهي وكان عن امر مباح او راجح ومرجوح فان كان فيما له بدل كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي
عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فيختار ايقاعها في غير هذه الخصوصية وان كان مما لا بدل له كالصوم في
السفر والنوافل المبتدأة في الاوقات المكروهة فنقول حقيقة النهي فيها غلبة جهة المرجوحية الناشئة عن الخصوصية
على الرجحان الثابت لماهية العبادة ودفعا اياه فيكون الفعل مرجوحا عاريا عن المثوبة كما يدل عليه ما ورد عنهم
صلوات الله عليهم السلام كان ابي لم يكن يأتي تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها والمعتبر في العبادة رجحان الماهية دون الخصوصية
اذ لا دليل عليه واما قصد القربة فلا نسلم انه يتوقف على حصولها والا لما صح اكثر عباداتنا التي لا توجب قربا ولا يترتب
عليها ثواب اصلا وان لم نقل بترتب العقاب عليها نظرا الى عدم حضور القلب والاشتغال عنها واما انه لا يجوز مع ذلك
ترك الواجب منها فانما هو لحماية الحمى وحسم سبيل تسويل النفس والشيطان فيما هو العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام
الشرع من هذا القبيل كتشريع العدة لحفظ الانساب مع انه لا يدور مداره ولعله يكفي في قصد القربة وصحة العبادة كون
الماتي به صورة العبادة ان تجرد عن الموانع الشرعية مع ان قصد التقرب كما يكون بمعنى طلب المثوبة والوصول الى رحمته تعالى
كذلك قد يكون بمعنى موافقة الامر اي كون الماتي به من افراد الطبيعة المامور بها وان لم يكن مامورا به من حيث الخصوصية
على انا نقول ان لم يصح قصد التقرب به من حيث الطبيعة او الخصوصية يصح قصده من حيث كونه متعبدا او داخلا في زي
المتعبدين وهذا امر ثالث غير الامرين السابقين او نقول لا يستحيل عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده اريد منك
هذه الطبيعة ولا اريد ان توجدها في ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو عصيتني واوجدتها فيه عاقبتك لمخالفتك اياي
في كيفية الايجاد لكنك لم توجد مطلوبي هنا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد ولا اعتبار عليه ان الامر
المنهي عنه خارج عن العبادة فيصح قصد التقرب باعتبار الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن الفرد لا باتيانه
لها في هذا الفرد الخاص المنهي عنه ويسمى هذا الوجه باسد الحجب هذا محصل كلامه ومنتج ملخص ما نقلناه عنه من عدة
مقامات اقول ويتوجه عليه النظر في مقامين الاول فيما بنى عليه من مرجوحية العبادات المكروهة التي لا بدل
لها وهو مما لا يخفى فساده على ذي مسكة ضرورة ان العبادة تتوقف على الطلب وهو لا يجامع المرجوحية كما مر وما
ادعيه من رجحان الطبيعة من حيث هي فمرجح بعد التزامه وقوعها من المكلف على وجه المرجوحية لمكان الخصوصية
اذ الكلام في كون الواقع عبادة ولا ريب انه ينافي كونه مرجوحا مع ان العبادة المقيدة بالخصوصية المرجوحة

اما ان يكون المطلوب وجودها او عدمها او وجودها وعدمهما فان كان الاول لزم عدم الكراهة وان كان الثاني
لزم خروجها عن كونها عبادة وان كان الثالث لزم التكليف بالمحال لا يقال هناك جهتان احديهما مطلوبة و
الاخرى مكروهة وهو مجرد المقارنة في الوجود الخارجي لا يوجب ان يخرج المطلوب عن كونه مطلوبا ولا المكروه عن كونه مكروها
وهل ذلك الا كالاتيان بمكروه حال الاشتغال بواجب فكلاهما لا يخرجان عن الوصف الذي هما عليه من المرجحية والرجحان
لانا نقول هذا ينافي ما اعترف به القائل المذكور من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية مع ادعائه التزام في النوافل
المبتدئة على ما سيأتي بان لكل زمان تسبيح لاداء بكيفية وظيفة مطلوبة هي الركعتان على الترتيب وظيفة كل زمان
ليستلزم خصوصية ذلك الزمان على المخرجة عن كونها وظيفة له فيكون الامر بالوظيفة والنهي عن الخصوصية من
قبيل الامر بالصلاة والنهي عن الاخرى وهو طلب المحال وايضا لا ريب في عدم جواز ذلك في الامر الايجابي والنهي
التحريمي فكذلك في الامر الندبي والنهي التنزيهي لظهور ان المناط عدم التمكن من الامتثال وانه مشترك بينهما نعم يمكن
التفصي عن ذلك بوجه آخر وهو ان يقال لا نسلم ان المطلوب في الفرض المذكور هي الطبيعة المقيدة بل الطبيعة المطلقة وكراهة
ايقاعها في الازمنة المخصوصة لا ينافي كونها مطلوبة من حيث هي لتعدد الجهة مع امكان الامتثال بايقاعها في غيرها فيكون
من قبيل ما له بدل لكن يرد عليه بعد الوجه السابق ان مورد الامر والنهي على ما مر هو الوجود الخارجي او الماهية الخارجية
وهما عين الوجود المعين بالخصوصية او الماهية المقيدة بها فيلزم ان يتوارد على الواحد الشخصي وانه محال وقد ظهر مما قررنا
فساد فرقه بين ما له بدل وما لا بدل له في لزوم الاشكال ولعل ما تشبث به من انهم عليهم السلم كانوا يتركون تلك العبادات
فيهون تشيعتهم عنها فسيأتي الجواب عنه بما لا مزيد عليه الثاني فيما ذكره في قصد القربة فنقول اما ادعيه من ان قصد القربة
لا يتوقف على العلم بحصولها بل يتحقق مع العلم بعدم حصولها امر غير معقول اذ ليس المقصود من قصد القربة مجرد الاخطار
بالبال والا لصحت عبادة المرائي وشبهه بل اما الداعي كما هو الحق والاخطار بالبال المقرون به ولا ريب في ان
من علم عدم ترتب اثر على فعل امتنع ان يكون الداعي له اليه ترتب ذلك الاثر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا توجب له
القرب امتنع ان يكون الداعي له اليها ترتب القرب عليها واما وقوع العتق من الكافر مع اشتراطه بقصد القربة فلا
ينافي ذلك لان قصد القربة منه مبني على ان علم الفاسد من تيسر حصولها له حال الكفر واعتداد الشارع به دليل على ان المعتبر
فيه مجرد قصدها سواء حصلت ام لم تحصل تسهيلا للامر عليه والتحليل لو قلنا بصحة عتق من يتكلف الالهية كان الشرط مجرد ابراز

صوره القربة سواء اعتقد بها او حصلت اولا وهذا خارج عن محل الغرض وكذا الكلام في تغسيل الكافر الميت المسلم عند فقد المماثل
والمحرم على القول به فان العبرة فيه بمجرد الصورة ومما قررنا يظهر فساد قوله ولا ملازمة بين عباداتنا الخ وقوله مع ان قصد
القربة الخ اذ دعوى ان الداعي هو القربة مع العلم بعدم حصولها مما يقطع بفساده وايضا صورة العقل قاضية بان
الامتثال وموافقة الامر لا ينفك عن حصول قرب ما ولو في الجملة فدعوى عدم حصوله في البعض اصلا غير مسموعة نعم قد ورد
في جملة من الاخبار المروية عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم ان الصلوة تقبل من فاعلها على حسب ما يقبل عليها فربما
يوهم ذلك ان الصلوة التي لا تشتمل على الاقبال لا توجب قربا اصلا لعدم القبول والجواب ان القبول فيها محمول على ما يوجب
القرب الوافر والمعتد به او كمال المقبولية جمعا بينها وبين ما دل على ترتب الاجر والثواب على اصلها من العقل والنقل وظاهر
ان ذلك ينافي مراتب القرب مع احتمال ان لا توجب قربا لفاعلها اصلا وانما استرى البعد المترتب على تركها فقصد التقرب
بها على هذا التقدير يعني قصد السلامة من البعد المترتب على الترك ولا يخفى بعده وكيف كان فلا يترتب القرب بشيء من
معانيه على مكروه العبادة على ما ذكره فلا يتأتى من العالم به قصده منها ثم ما ادعيه من صحة قصد القربة باعتبار الدخول
في نوع التعبد فيها انما يصح اذا كان الماتي به عبادة وقد بينا فساده ولو اكتفي بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام اليها فان صورة
العبادة انما تكون عبادة اذا تعلق بها الطلب هذا ودعوى ان المطلوب في النوافل المبتدئة في الاوقات المكروهة ونحوها
انما هو صورة الصلوة دون حقيقتها جارية واضحة واما ما عزاه الى الحكيم من قوله لا ريب في هذه الطبيعة ولا ارتياب في ايجادها
في ضمن هذا الفرد فيحصل ان للحكيم هناك ارادتين وكيفين احديهما ارادة نفس الطبيعة وايجابها والاخرى ارادة عدم ايجادها
في ضمن الفرد المخصوص المنهي عنه وانهما يجتمعان في ايجاد ذلك الفرد ولا منافات ففساد هذا الكلام مما لا يكاد يخفى بعد ما مر
ان تعلق الارادة والايجاب بالطبيعة من حيث هي غير معقول وتعلقها بها باعتبار الوجود او الايجاد يوجب توارد الامر والنهي
على واحد شخصي بالنسبة الى ذلك الفرد وقد عرفت فساده وبهذا يظهر فساد ما اعتذر به من ان ما تعلق به النهي خارج عن
العبادة ثم ما ذكر من انه يصح قصد التقرب باعتبار نفس الطبيعة الحاصلة فيما لم نقف له على محصل لان الطبيعة الماتي بها
مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض وهي عينها فان اراد انها توجب لفاعلها القرب فهو هدم لما بنى
عليه من مرجوحية العبادات المكروهة في حد نفسها اذ ما يترتب عليه القرب اليه تعالى كيف يوصف بالمرجوحية
وليت شعري هل ثم بالجهة على هذه الجهة حتى يمكن نسبة المرجوحية اليها باعتبارها وان اراد انها لا توجب

وتبا اصلا لمعارضة الجهة المرجوحة فرد عليهما من امتناع قصد القربة هذا وغاية توجيه كلامه ان يقال للعبادة المكروهة اعتباران وبحكمان متغايران لا هان لها من حيث الاجزاء ومن حيث الجملة فاما من حيث الاجزاء فهي مشتملة على جهتين احدهما راجحة يترتب عليها القرب ترتبا فعليا والاخرى مرجوحة يترتب عليها البعد المترتب على المكروهات ترتبا فعليا لكن المرجوحية التي في الجهة المرجوحة زائدة على الرجحان الذي في الجهة الراجحة وكذلك البعد المترتب على الجهة المرجوحة زائد على القرب المترتب على الجهة المرجوحة زائد على القرب المترتب على الجهة الراجحة كما يشار اليه بتركهم عليها فيهم عنها واما من حيث الجملة فهي مرجوحة صرفة لا يترتب عليها الا البعد وذلك لان وصفي الراجحية والمرجوحية الناشئين من الجهتين لما تعارضا في الجملة لوحدتها فيها وامتناع توارد الوصفين المتنافيين على موضوع واحد سقط من المرجوحية ما ساواها من الراجحية وبقي الزائد منهما من غير معارض وبتلك الزيادة مرجوحية صرفة لا يشوبها شيء من الرجحان فيبقى ثابتة في الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة الا بالمرجوحية وكذلك القرب والبعد المترتبين على الجهتين لما تعارضا سقط من البعد بها ما ساواه من القرب وبقي الزائد منه من غير معارض وهو بعد خال عما يوجب قرب وبهذا البيان يندفع التنافي بين كلاميه حيث اثبت اولا ان الجهتين موصوفتان بالراجحية والمرجوحية وصرح بعد ذلك بزوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية بيني كلامه الاول على اعتبار التفصيل والثاني على اعتبار الجملة ويصح قصد القربة على هذا البيان باعتبار الجزء المقرب وان صادفتها من الجهة الاخرى ما يوجب رفعها بالكلية لان ترتبه عليها امر مقطوع بتركيب لا مولاه لكان البعد المترتب على الجهة الاخرى اكثر لخلوها عن المعارض فيرجع القرب على هذا الى تقليل البعد المترتب على الجهة المرجوحة فكما ان عدم البعد يصح ان يكون مطلوبا كذلك تقليله يصح ان يكون مطلوبا فيساس هذا التوجيه ايضا واضح لانه بظاهره انما يتمشى حيث يكون هناك طبيعتان متغايرتان في الحقيقة ولو بحسب الذهن وبعد التحليل ليصح ان يتصف احديهما بالرجحان وافادة القرب والاخرى بالمرجوحية وافادة البعد ومن الواضح ان العبادات المكروهة ليست كذلك لانها عبادات خاصة ولا يعقل لها ماهيتان متغايرتان بالحقيقة حتى يصح توارد تلك الصفات المتنافية عليها باعتبارهما ان الصلوة في الازمنة او الامكنة المكروهة هي بعينها ماهية الصلوة كلا مغايرة بينهما في الحقيقة اصلا وما بينهما مغايرة فيجري بالاعتبار والمغايرة الاعتبارية غير مجدية في ذلك اذ لا يعقل ان يكون حسن الفعل وقبحه ولوازمهما من افادة القرب وعدمها منوطة باعتبار المعتبر فان اعتبره من حيث هو اي لا بشرط اتصف بالحسن وافادة القرب

وان اعتبره

وان اعتبره بشرط شيء اتصف بالقبح وافادة البعد والسر فيه ان الاحكام اللاحقة للماهية لا بشرط تلحقها مع كل شرط قدت لحوقه بها والا لما كانت لاحقة للماهية لا بشرط بل الماهية بشرط عدم لحوق ذلك المنافي لها فانهم ما ذكروه من ان الصلوة لا بشرط راجحة ومقربة لفاعلها امتنع ان تكون الصلوة في الازمنة او الامكنة المكروهة مرجوحة غير مقربة والا فلا يكون الرجحان والقرب متى تبين على الصلوة لا بشرط بل بشرط لا ولو في الجملة كعدم تقييدها بخصوصية تلك الازمنة او الامكنة المكروهة وربما امكن ان يسبق الى الوهم ان ايجاد الصلوة شيء وتقييدها بزمان معين او مكان معين شيء اخر فالاول محل للرجحان وافادة القرب والثاني محل للمرجوحية وافادة البعد وضعفه ظاهر لان تقييد الصلوة بزمان معين او مكان معين ليس الا ايجادها في زمان معين او مكان معين فاذا كان الايجاد المذكور راجحا او مقربا امتنع ان يكون مرجوحا ومبعدا مع ان الاشكال الذي اوردناه على قصد القربة لا يجدي في دفعه التكليف المذكور لظهور ان المكلف اذا لم يعلم بان المقيد لا يوجب لدرك اصلا بل يوجب له البعد امتنع ان يكون داعيا الى الفعل تحصيل القرب وقصد التخلص من البعد لا من مزيده انما يتصور حيث لا يكون البعد ناشئا من نفس الفعل كما احتملناه في الصلوة العادية عن الاقبال فلو قدر هناك قيام ما يقتضي تعلق القصد بتحصيل القرب على هذا الوجه فان كان من الدواعي الشرعية والغايات القربية كامر السيد او الوالدين او التماس مؤمن فان ترتب القرب على الفعل بعد تلك الضمائم وترجح رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال جاز قصد القربة من غير اشكال وخرج عن محل البحث والا امتنع قصده لما مر واما اذا كانت الدواعي غير شرعية ولو مثل الزام المنكر واثبات الدعوى فصحة عمله في موضع المنع لا يسما في بعض صوره وتفصيل الكلام فيه موكول الى موضعه مع ان اختصاص الداعي الى فعل العبادات المكروهة بالدواعي الغير الشرعية عند العالم بالحقيقة مما يكذبه وجدان كل من له خبرة بالشريعة ووقوف على الطريقة وبالجملة فالقائل المذكور قد سلك مسلك الاعتساف في بيان مكروه العبادات لا سيما في تصحيح امر القربة حيث التزم فيها بامور لا حاجة له الى التزامها بما هو منشأ الفساد بل التحقيق على القول بجواز الاجتماع ان يقال العبادة المكروهة مشتملة على جهتين احدهما راجحة ومطلوبة الوجود يترتب على فعلها الثواب مطلقا والاخرى مرجوحة مطلوبة الترك يترتب على تركها الثواب والقرب مطلقا فان كانت العبادة لها بدل جاز ان يكون جهة المرجوحية اقل من جهة الرجحان بل هو متعين كما في الواجبات المكروهة وان تكون مساوية او ازيد واما فيما لا بدل لها فيلتزم برجحان جهة المرجوحية على جهة الرجحان ولو غالبا فيكون الثواب والقرب المترتبان على الترك اكثر من الثواب والقرب المترتبين على الفعل لا ان الفعل خلو عنهما بالكلية ويندفع

عليه بتركهم عليهم السلام وبنهيهم عنها وقريب مما ذكرنا ما ذكره بعض من اجاز الاجتماع في حاشيته على العضدي وح ولا يرد عليه شيء
من الاشكالات التي اوردناها على ما ذكره في قصد القربة وان اتجه عليه الاشكالات الاخر كما لا يخفى ثم ان للمانعين في بيان
معنى الكراهة في العبادة طرقا توجب القدح في بطلان التالي منها ان الكراهة في مثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة
كالتعرض للرشاش والسيل وانفاد الابل في كراهة الصلوة في الحمام والبطائح ومعاطن الابل الى غير ذلك فالنواهي التنزيهية
لا تتعلق الا بامر خارج عن العبادة بخلاف النواهي التحريمية فانها تتعلق ببعضها بدليل الاستقراء وهذا الوجه ضعيف لانه
خروج عن الظاهر من غير حاجة تمس اليه وقد ذكر الفاضل المعاصر في دفعه وجوها منها المنع من الاستقراء وحجيته وهذا انما
يتجه اذا اريد به الاستقراء الناقص واما اذا اريد به الاستقراء التام كما هو الظاهر فلا يرد عليه الا المنع من تحققه ومنها ان معنى
كراهة التعرض للرشاش كراهة الكون في معرض الرشاش ولو حال الصلوة وهذا الكون عين الكون الذي هو جزء الصلوة
في الخارج فيلزم اجتماع الامر مع النهي التنزيهي في الكون الشخصي وهو المحذور وفيه نظر اذ لا نسلم ان الكون في معرض الرشاش
عين الكون الذي هو جزء الصلوة كما سيأتي تحقيقه وان اعترف به بعض من عول على الجواب المذكور كالعلامة ومنها ان
الفرق بين النواهي التنزيهية والنواهي التحريمية تحكم اذ لقائل ان يحول النهي في مثل النهي عن الدار المغصوبة عن نفس الصلوة
بل عن التعرض للغصب وفيه ايضا نظر لظهور الفارق فان الباعث على ارتكاب التاويل في النواهي التنزيهية موجود بخلاف التحريمية
مع ان الاجماع منعقد في الغصب على تعلق النهي فيه بنفسه بخلاف الصلوة في الحمام ومنها ان الحمل المذكور يوجب زوال الكراهة
فيما يؤمن فيه من الرشاش والتزامه بعيد ويمكن دفعه بان المراد بالتعرض للرشاش الكون في مكان اعد للرشاش فلا
يلزم زوال الكراهة بمجرد الامن ومنها ان التوجيه المذكور لا يجري بالنسبة الى الصلوة في مواضع التهمة فان نفس الكون
فيها منهي عنه فلا بد لهم من القول بالبطلان وهو غير معهود منهم فيكون هذا ايضا مما يدل على بطلان مذهبهم وفيه ان
للموجه المذكور ان يجعل النهي فيه ايضا عن التعرض للتهمة ودعوى عدم جريان هذا الاحتمال فيه غير مستقيم حسبما مر في الفرق
السابق نعم يتجه بناء على ان الكون في موضع التهمة عين الكون الذي هو جزء الصلوة فالنهي عنه لا ينافي الامر بالصلوة المقارنة
له على ما سيأتي تحقيقه ولا دلالة فيه على فساد مذهبهم الثاني ان المراد بالكراهة قلة الثواب ونقصانه وان المراد
بالنواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه تواردحكمين متضادين في مورد واحد والفرق اما
ان تعتبر بالنسبة الى عبادة اخرى مطلقا او عبادة مضادة لها او بالنسبة الى بعض افراد نوعها مطلقا او بالنسبة

الى ثواب مطلق الطبيعة اي المجردة عن اعتبار الخصوصيات ومثلها ما لو اعتبرها بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه ثوابها
فان الخصوصية قد توجب نقصاني ثواب الطبيعة كما مر وقد توجب الزيادة فيه كالصلوة في المسجد وقد لا توجب شيئا منهما
كالصلوة حيث لا تكره وصحح هذه الوجوه هو الوجه الاخير وان صرح بعضهم بغيره لانتقاض الاول والثالث طردا بمثل نوافل
النهار والصلوة في مسجد الكوفة فانهما اقل ثوابا من نوافل الليل والصلوة في المسجد الحرام مع انهما لا يوصفان بالكراهة بهذا
الاعتبار قطعا وانتقاض الثاني عكسا بما لا ضد له كالنوافل المبتدئة والصوم في السفر على القول بجوازه وربما امكن توجيه
هذا الوجه على تحقيقنا الاتي لكن لا حاجة الى حمله على هذا التاويل واعترض عليه المعاصر المذكور بان هذا التوجيه غير مفيد لان
النهي ان كان بمعنى طلب الترك فهو ينافي الامر الدال على مطلوبية الفعل ولا تتغاير الجهة اذ التقدير عدم الاعتداد
به وان كان بمعنى قلة الثواب تجردا عن طلب الترك فهو مع كونه تعسفا لا يجدي بالنسبة الى الواقع اذ ا~~المطلوب~~ المطلوب انما هو الفعل مع
ادعى كونهما معا ففي الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يعود المحذور وعلى ان قلة الثواب
لا يصح سبب التفويت حيث انهم عليهم السلام كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها مع ان ترك الناقص و
اختيار الزائد انما يستقيم فيما له بدل كالصلوة في الحمام ونحوها دون ما ليس له بدل كالتطوع بالصوم في السفر والنافلة
المبتدئة في الاوقات المكروهة فان كل يوم من الايام يستحب الصوم فيه وكل مقدار من الزمان يسع لاداء الركعتين يستحب الصلوة فيه
ولا يعقل بدلية بعضها عن بعض لان كل واحد منها مستحب مستقل وما يعتذر به عنه من ان الاحكام واردة على حسب المعتاد لان الناس
لا يستغرقون اوقاتهم بالنوافل فان اريد به ان ما يقع في الوقت الراجح ليس من وظيفته بل بدله من وظيفة الوقت المرجوح فهذا
ليس باولى من ان يقال ما يقع في الوقت الراجح وظيفة له ولا وظيفة للوقت المرجوح وان اريد به ان المقصود ترك الطبيعة
في الوقت المرجوح وايجادها في الوقت الراجح فهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل فيعود الاشكال مع
ان دعوى البدلية بعيدة فيما يتفق في العمر مرة كصوم يوم الغدير واول يوم من رجب في السفر
فانه لا معنى للنهي عنه الى بدل لا وجود له وهذا محصل كلامه والجواب عنه اما اولا فبان يلتزم بما هو ظاهر كلام القوم
من ان الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شيء
من المفاسد المذكورة اذ التعسف اللازم على تقديره انما هو مجرد مخالفة للظاهر وهو مما يجب ارتكابه عند قيام
الحجة عليه ثم الكراهة بهذا المعنى لا ينافي مطلوبية الفعل بل يستلزمها فيختار الشق الاول وهو مطلوبية الفعل ويمنع

لزوم عدم الكراهة بهذا المعنى على تقديرها والمسلّم عليه ظاهر وما نسب اليهم ع من انهم ع كانوا يتركون تلك العبادات
فلا نسلم انه كان لرجحان الترك على الفعل بل لاشتغالهم بما هو افضل منها كما يستفاد من كراهة صوم يوم عرفة لمن
خاف ان يضعفه عن الدعاء وعلى مثل هذا يمكن ان يحمل ما نسب الى الامام موسى بن جعفر ع من انه ع كان يترك النوافل اذا
اصابه هم او غم فان النفس اذا اصابها هم او غم امتنعت عن التوجه بالكلية اليه تعالى والاقبال عليه بافعال الصلوة فجاز ان
يترجح عليهما ما لا يترجح عليهما في غير هذه الحالة ولو من التوصل الى قضائهما عند التوجه والاقبال فانا نستبعد مثل ذلك
بالنسبة الى منصب الامام امكن الحمل على ان الغرض منه التعليم والارشاد كما يوجه به ما ورد من تركهم ع احيانا لبعض الامور
الراجحة مطلقا مع احتمال ان يكون تركه ع لها للتشاغل بتنبيه او اصلاح ونحوه مما هو اهم من النافلة واما انهم ع كانوا ينهون
شيعتهم عنها فلا نسلم انهم كانوا يقصدون به طلب الترك بل الارشاد للتوصل الى البدل الافضل ولو مثل رفع سامة العبادة عن
النفس بحيث تشتاقها وتثق بها فما ذكر من ان ذلك لا يجري فيما لا بدل له كالصوم في السفر والنافلة المبتدأة في الازمنة
المكروهة فيه ان ليس المراد بالبدل ما يكون مشروعيته على وجه البدلية او ما يعتبر فيه نية البدلية بل المراد ما يكون بدلا في الاختيار
والعزم عليه بها ايظهر ضعف ما ذكره وهذا اعتراف بان الراجح تركها في وقت المرجوح من غير بدل وتوهم ان هذا بعيد عما يقل
وقوع الحرمية ان هذا الاستبعاد انما يتجه فيما اذا كان المقصود بدليته صوم يوم اخر واما اذا كان المقصود بدليته عبادة اخرى
ولو غير الصوم كما في صوم عرفة فلا فرق بين ما يقل وقوعه وبين غيره ولما اتينا فيا انا نختار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان
الترك وان النواهي مستعملة في طلب الترك تثريبها كما هو الظاهر منها لكن نقول رجحان الترك وطلبه عرضي فلا ينافي رجحان
الفعل ومطلوبيته لنفسه وذلك لان المطلوب للغير والراجح له انما يكون مطلوبا وراجحا على تقدير حصول الغير لا مطلقا على ما
سبق تحقيقه عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف لا تتصف حقيقة الا بالرجحان وبالجملة فا
لعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى الفعل الارجح وتركها على تقدير التوصل بتركها الى الافضل فلا يلزم
توارد الرجحان والمرجوحية على شئ واحد نعم من التزم برجحان المقدمة مطلقا فلا محيص له عن الاشكال المذكور ولا يخفى
ان هذا التوجيه بهذا البيان قريب من الوجه الاول او راجع اليه هذا ولقائل ان يقول قضية هذا البيان ان المقصود بتلك
النواهي تركها الموصلة الى ما هو ارجح منها وهو فيما لا بدل له بعيد اذ معظم اخبار النهي فيه مطلقة ولا تعرض فيها لبيان الارجح
الذي يترتب الترك الموصل اليه فهو لانه لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق الشرع غالبا فلو كان المقصود منها رجحان

الترك

الترك لذلك لوجب البيان لئلا يقع السامع من غير بدل او الى بدل دونها او مثلها في الفضل والتمام ووقوع البيان
وعدم النقل بعيد جدا لان المقام مما يعم به البلوى وطريقتهم في مثل ذلك جارية على النقل ويمكن دفعه بان ذلك مجرد
استبعاد لا يكافئ ما مر من الادلة القطعية مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم يوم عرفة ثم اقول والذي يساعد عليه
النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه تشتمل على رجحان الترك ومطلوبيته ومرجوحية الفعل وهذه الامور مشتركة عند التحقيق
بين مكروه الراجح من الواجب والمندوب وغيره الا ان مرجوحية الفعل في مكروه غير الراجح ماخوذة بالنسبة الى الترك ومطلوبيته
الترك ورجحانه معتبران فيه لنفسه ولا اشكال واما مكروه الراجح فيصح تصويره بذلك فيه بوجهين الاول ان تكون مرجوحية الفعل
فيه بالنسبة الى طبيعته لمرافقته عن اللواحق الموجبة لتاكد رجحانها كما مر الاشارة اليه ويكون مطلوبية الترك ورجحانه فيه للتوصل
الى ما هو الافضل وهذا يطرد في مكروه الواجبات الاصلية وقد يجري في مكروه المندوبات ايضا كصوم يوم عرفة في حق من يضعفه
عن الدعاء ان قلنا بان رداءة الفعل والضعف عن الدعاء يوجب منقصة في رجحانه على حسب الامر الثاني ان يكون المرجوحية فيه راجعة
لفعله المقيد بقصد القربة مقيسا الى تركه المقيد به والمطلوبية والرجحان لاحقين لتركه المقيد به لنفسه فيكون كل من الفعل بقصد
الامتثال والترك بقصد الامتثال راجحا مطلوبا لنفسه ويكون الترك ارجح من الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة اليه وبهذا البيان
نعرف مكروه العبادة من مكروه غيرها في مثل الصوم في السفر على القول بجوازه ان يكون كل من فعله على وجه الامتثال وتركه
كذلك مطلوبا على التخيير والبدلية مع افضلية الترك بل الظاهر ان الامر في كثير من مكروه المندوبات التي لا بدل لها كذلك بل يمكن ان يتصور
ذلك في مكروه الواجب ايضا الا ان وقوعه في اصل الشرع غير ثابت ويتجه العبادة في الملتزم وبه يندفع الاستبعاد المذكور وينحسم
الاشكالات السابقة وهو الموافق لظاهر تركهم عليهم السلام لها ونهيهم عنها وتحقيق ذلك ان من الافعال ما يترتب على فعله وتركه حكم
اي سواء وقع على وجه العبادة او المتعلق لطلب الشارع به كذلك وهذا كالواجبات التي لا يعتبر في وقوعها قصد القربة كاداء
الدين وانقاذ الغريق ودفن الموتى فان في فعلها سلامة من العصيان واستحقاق العقاب المترتب على تركها فيترتب على تركها
الموجب له مطلقا ومنها ما يترتب على فعله او تركه لا مطلقا بل ان وقع على وجه الامتثال فقط وهذا كالواجبات التي لا تقع الا بقصد
القربة كالصلوة والزكوة والحج فان هذه الافعال انما تترتب اذا وقعت بقصد الامتثال لتعلق امر الشارع بها كذلك وكذلك
التروك قد يتعلق بها غرض الشارع مطلقا كترك الزنا والسرقة وقد يتعلق بها اذا وقعت بقصد الامتثال كترك مفطرات
الصوم ثم كل منهما اما ان يترتب على فعله وتركه او على تركه المطلق فيقتضي مرجوحية تركه مطلقا وهذا كالواجبات التعيينية وقد

يتجه بالنسبة الى تركه مخصوصا فلا يقتضي الامر مرجوحية دون مرجوحية الترك مطلقا وهذا كالواجبات التخييرية التي يتعذر
الجمع بينها شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا كما في خصال الكفارة حيث لا يمكن الجمع بينها فان فعل العتق مثلا راجح على تركه
المجرد عن فعل سائر الخصال وغير راجح على تركه المجرد عن فعل سائر الخصال وغير راجح على تركه المترتب عليه فعلها لانه مقدمة لها
فيكون مطلوبا على حده مطلوبيتها على ما عرفت بيانه سابقا وفي الحقيقة كل واجب مخير يتعذر فيه الجمع يستلزم التخيير بين فعله وتركه
الخاص اعني تركه المتوصل به الى فعل الفرد الآخر ومثله التخيير في المقام الا ان التخيير هناك بين نفسي وغيري وهنا بين نفسيين كالتخيير بين
الخصال وتوضيح المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتضايفة فلا يتحقق احدهما بدون الآخر ويكون اطلاق احدهما
وتقييده مستلزما لاطلاق الآخر وتقييده وهما يعتبران في جميع الاحكام العينية التعيينية بالنسبة الى طرفي نقيض الافعال فيقتضي
رجحان الفعل المطلق او المقيد مطلقا او مقيدا عينيا او تعيينيا مرجوحية تركه على حسبه وبالعكس وكذا الكلام في رجحان
الترك المطلق وتقييده رجحان تركه مقيدا عينا او تعيينا مرجوحية ترك هذا الترك لمكان المناقضة دون الفعل لانتفائها
بالنسبة اليه وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة الضد ويعتبران في الاحكام الكفائية والتخييرية بالنسبة الى الفعل وما هو اخص
من نقيضه فان المرجوحية غير لاحقة لمطلق تركها بل لتركها المجرد عن البدل وهو اخص من مطلق تركها المناقض لفعلها ثم كما يصح
ان يجعل البدل في الواجب التخييري فعلا آخر كالعتق والاطعام او تركه على وجه مخصوص كالعتق والصوم كذلك يجوز ان يجعل تركه
نفسه على وجه مخصوص بدلا عن فعله مطلقا او على وجه مخصوص كما في المذهب الراجح تركه على وجه اللجاجة ولا يلزم منه توارد
الرجحان والمرجوحية على محل واحد لتغايرهما بالمورد فان الترك المجرد عما هو بدل عن الواجب مباين للترك الذي هو بدل
عنه وانما اعتبرنا في المقامين كون الترك على وجه مخصوص لان التخيير بين الفعل وبين تركه غير مطلقا كالاغتسال وتركه
دخول المسجد راجع الى تحريم الفعل المامور بتركه ببعض نحو الاخر والتخيير بين الفعل مطلقا وبين تركه مطلقا اباحة و
التخيير بين الفعل على وجه مخصوص وبين تركه مطلقا كفعل النافلة متطهرا او تركها راجع الى تحريم الفعل على غير ذلك الوجه
والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول اعتباري وبالجملة فليس في شيء من هذه الصور ايجاب فعل اصلا وانما المتحقق فيما عدا
الثانية تكليف واحد هو تحريم فعل خاص اذا تقرر هذا ظهر انه لا منافات بين ان يكون الصوم في السفر مثلا على القول
بجوازه بقصد الامتثال راجحا نفسيا ويكون تركه ايضا كذلك راجحا نفسيا او راجح بل يتعين الثاني لمكان الكراهة فيكون
رجحانهما بالنسبة الى الترك المجرد عن الهيئة فيصح تعلق الطلب بهما كذلك لكن على وجه التخيير لئلا يلزم التكليف بالمحال الايقان

هذا

هذا تخيير بين الفعل والترك فيرجع الى الاباحة فلا يتحقق المطلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين الفعل والترك اباحة بل انما
كانا متقابلين بان يمتنع بينهما الواسطة وليس المقام منه كما عرفت وعلى هذا التخيير الا كالتخيير بين فعل وترك فعل آخر اذا تنافيا في
الاجتماع غاية الامر ان التنافي هنا من حيث الذات وهناك بواسطة امر خارج بل كالتخيير بين الفعل والترك على وجه خاص اذا
اشتمل كل منهما على مرجح شرعي كالجماع الملتمس فان كلا منهما راجح اذا قصد به ذلك ومثله اتمام الصوم المندوب عند عروض المفطر لما يبعد
الحاقه بالمكروه فان قلت اطلاق النهي يقتضي مطلوبية الترك مطلقا وتنزيله على مطلوبية الترك بقصد الامتثال تقييد وخروج عن
الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل قلت لما ثبت مما قررنا امتناع ابقاء النهي هناك على ظاهره فلا ريب ان التنزيل المذكور اقرب المحامل
اليه وقد مر في مبحث الامر ما يقرب ذلك وهذا من تحقيقاتنا التي تفردنا بها وعليك بامعان النظر فيه فانه مما زلت فيه الفحول
والحمل الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى الغير ويراد فيها خلاف الاولى فالرجحان ذاتي والمرجوحية اضافية فيه
فلا منافات كالقصر في المواطن الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى التمام مع انه احد افراد الواجب المخير وكما يجتمع الوجوب النفسي مع
الاستحباب الغيري كغسل الجنابة للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه والاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري كوجوبه للصلاة
الواجبة على القول الآخر كذلك يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلاة الصائم عند انتظار الرفقة ونحو المكروهات للغير كثيرة
منها الاتيان الفرق الغميض للصلاة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحو ذلك واعترض عليه الفاضل المذكور بان تلك المرجوحية للاضافة فيه
ان اوجبت مرجوحية لذات العبادة بحيث يترجح تركها بالنظر الى ذاتها عاد المحذور وهو لزوم كون شيء واحد في حد ذاته
راجحا ومرجوحا وان لم توجب ذلك كان معناه كون الغير ارجح بالنسبة اليه وهذا لا يستقيم فيما اذا كان الارجح منافيا للاصل الطبيعة
فالرجحان اذ يصير المرجوح بالنسبة اليه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة فيحصل له منقصة بل يتباينا ولا يمكن ان يجعل المنقصة من
جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لمنافاته لاصل المجيب حيث لا يعتد بتعدد الجهة بل لا يستقيم ذلك في غير هذه الصورة مما
تكون المرجوحية فيها بالنسبة الى الافراد الراجحة على اصل الطبيعة ايضا اذ نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى
الغير انه اما ان يكون مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مطلوب الفعل والترك فيلزم على الاول عدم المرجوحية وما يلزمها من
الحرمة او الكراهة وعلى الثاني عدم الرجحان وما يلزمه من الوجوب او الندب وعلى الثالث يلزم التكليف بالمحال ولا سبيل
الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة الى الذات ومطلوبية الترك بالنسبة الى الغير لان ذلك ينافي ما بنى عليه المجيب من عدم الاعتداد
بتغاير الجهة مع وحدة المتعلق فان قيل نختار القسم الاخير من مطلوبية الفعل والترك ولا نسلم لزوم التكليف بالمحال لجواز

الفعل والترك معا قلنا لا يجدي ذلك فيما اذا اراد المكلف الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع
المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فكما يعتبر الرجحان
في الفرض الثاني بحسب الذات والمرجوحية بحسب الغير فليعتبر ذلك في الفرض الاول ايضا وذلك بان يقال رجحان الصلوة
في الدار المغصوبة ذاتي ومرجوحيتها اضافية بالنسبة الى الغير وما يقال تاكيدا لعدم ان الفارق هو كون الصلوة متحدة مع الغصب
وهي هنا عين الكون في الحمام فيصح ان يختلف الحكم في الثاني دون الاول فتكلف واضح ومع ذلك فهو مبني على ان الاتحاد في الوجود
الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو ممنوع على ان في التمثيل المذكور بقولنا لا تصل في الدار المغصوبة تخليطا بين المسئلة
المبحوث عنها هنا وبين المسئلة الاتية اذ النهي متعلق بعينه بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالغصب المتحد مع الصلوة في الخارج كما هو
محل البحث وما تمسك به من النهي المتعلق بالعبادات المكروهة فانما هو من باب الاولوية والا فليس من امثلة المبحث وان
سلمت التطبيق وطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل
في الدار المغصوبة والنقض الذي سبق في الاستدلال على جواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد باعتبار جهتين كما في قولك صل ولا
تغصب انما هو بجواز تعلق الامر بالاعم المطلق والنهي بالاخص المشتمل عليه كما في قولنا صل ولا تصل في الحمام والمعارضة التي ذكرناها
حيث قلنا لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام انما هي لنقض عدم جواز تعلق النهي بالخاص مع مطلوبية
الطبيعة المطلقة الحاصلة في ضمنها كما في قولنا صل ولا تصل في الدار المغصوبة بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام وما ذكره في دفع
هذه المعارضة حيث قال ان الفارق كون الصلوة متحدة عين الغصب وهنا غير الكون في الحمام انما يناسب لو كان المقصود
المعارضة بجواز اجتماع الامر والنهي في مثل قولنا صل ولا تغصب بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام ثم اعترض على قوله
وكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري الى قوله كذلك يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير بانه رجوع عن اول
الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب وايضا الاستشهاد باجتماع الوجوب
النفسي او الغيري مع الاستحباب الغيري او النفسي على القولين المذكورين مدفوع بان الوجوب الغيري على القول بالاستحباب
النفسي انما يثبت بعد الوقت والاستحباب انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الاخر فمرجع
الاستحباب الغيري الى استحباب اداء الفعل حال كونه مغتسلا ولا انه يستحب له الغسل فيختلف محل الحكمين الا ان يقال انه يتوقف
ايقاع الفعل حال وقوع الاغتسال على الغسل فيستحب له من باب المقدمة ومع ذلك فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبعد تسليم

الاجتماع لان الاستحباب والوجوب متضادان ومن قبيل ذلك الصلوة المكتوبة في المسجد والافضل افراد الواجب المخير فانه واجب
من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الخصوصية والتشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا فيما لا ذكره في الفرد المرجوح اللهم
الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وهو فاقد لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه
احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومن جملة تلك المواضع تداخل الاغسال الواجبة والمندوبة
وقد اضطرب فيه كلام الاصحاب حيث تشعبوا في توجيهه في الابواب والوجه ما ذكرنا فيما مضى من اعتبار تعدد الجهة هذا
محصل كلامه وعين مرامه ولا يخفى ما فيه اذ يمكن ان يلتزم فيما اورده اولا بان تلك المرجوحية توجب مرجوحية العبادة
في ذاتها ولا يرد عليه ما اورده من عود المحذور لجواز ان يعتبر جهة التقابل مختلفة كما عرفت من مسلكنا المتقدم او يلتزم
بانها عبارة عن مجرد كون الغير ارجح كما هو الظاهر من كلام الموجه ويستقيم سواء كان ذلك الارجح موافقا للاصل الطبيعة في
الرجحان اولم يكن اذ غاية ما في الباب ان يكون للطبيعة المقيدة ببعض الجهات المرجوحة منقصة في الرجحان بالنسبة الى
المجردة عنها وهذا مما لا اشكال فيه لان مرجعه عند التحقيق الى ضعف وصف رجحانها في بعض الخصوصيات لا الى اجتماع وصفي الرجحان
والمرجوحية فيها فنلتزم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة بالمعنى المذكور اعني المرجوحية بالنسبة الى
الغير وانما يلزم عدم الكراهة بمعنى مطلوبية الترك لو سلمنا عليه او نلتزم بانها مطلوبة الفعل والترك معا لكن مطلوبية
فعلها باعتبار الذات ومطلوبية تركها باعتبار الغير وهذا مما يفيد لا بمجرد تعدد الجهة فينافي ما مر لكن المعتبر بالمورد
وكون التكليف فيه على التخيير كما نلتزم بمثله في الفرض الاول ويرجع الوجه الثاني عند التحقيق الى الوجه الاخير ولا يذهب
عليك ان هذا في الموجه المذكور لا يساعد على ذلك فالاعتذار المذكور يصحح للجواب عن مذهبنا الا على مذهبه ولما
ما اورده في السؤال من جواز ان يجتمع مطلوبية الفعل مع مطلوبية الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث
ابطلنا اجتماع حكمين في شيء واحد من جهة عدم التمكن من العمل بمقتضاهما ولا مدخل لاختيار المكلف وارادته في
ذلك كما اعترف في الجواب واما ما ذكره في الضميمة فيبعد خروج المثال المذكور فيها عن محل النزاع كما نبه عليه اجيب اهر دود
بان اللجاء الى التاويل في النواهي التي تبين كونها تنزيهية متحقق مع عدم تعقل كراهة العبادة وابا جهة الخلاف
ما عداها فانه لا داعي فيه الى التاويل واما ما حكاه عن بعضهم في دفع الضميمة من الفرق فمتجه لا تكلف فيه اصلا لان الصلوة
عبارة عن جملة حركات وسكنات فهي متحدة في الخارج مع الغصب اذا وقعت في المكان المغصوب بخلاف الكون في المكان

فانه معنى يغايرهما كما سيأتي فتعلق الامر باحدهما لا ينافي تعلق النهي بالاخر اذ كان المكلف مندوحة في الامتثال واما ثانيا فمن
ان كون التصرف عين الصلوة مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو ممنوع وضعيف
لانه ان اراد ارتفاع الاثنينية في الحقيقة الخارجية باعتبار كونهما خارجيتين فهو مما لا ريب فيه كما صرح به فحول الحكماء
والمتكلمين ومع ذلك فهو في المقام من الامور الواضحة التي لا تكاد تشتبه على العوام فضلا عن غيرهم اذ لا ارتياب لذي مسكة
في كون افعال الصلوة عين الغصب في الخارج اذا وقعت في الدار المغصوبة وان اراد ارتفاعها بحسب الحقيقة في الوجود الذهني
او في نفس الامر او في مرتبة التقرر او ما اشبه ذلك من العبارات التي لا يختلف مؤديها الا بالاعتبار فالمنع في محله لكن
لا نسلم ان ما ذكره في الدفع مبني على ارتفاع الاثنينية بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول لما حققنا سابقا من ان الحكم لا يتعلق با
لطبايع الا باعتبار الخارج ولا تعدد بينهما في هذا الاعتبار ثم اعلم انه ينبغي ان يحمل الغير في قول القائل بان كراهة العبادة عبارة
عن مرجوحيتها بالنسبة الى الغير على الطبيعة المجردة عن جميع الاعتبارات الزائدة والفرد الذي فيه مرجوحيتها كما مر في الجواب السابق
اذ لو اطلق لم يستقم لظهور ان كل ما يكون مرجوحا بالنسبة الى الغير لا يسمى مكروها الا ترى انه لا يقال الزكوة مكروهة لانها مرجوحة
اي اقل رجحانا بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكروهة لانها مرجوحة بالنسبة الى المعرفة ولا يقال الصلوة في مسجد السوق
مكروهة لانها اقل رجحانا من الصلوة في مسجد الجامع ونحو ذلك نعم قد يكون ترك الفرد المرجوح مقدمة للتوصل الى الفرد الراجح
حيث يتوقف عليه كما هو الغالب فيكون مرجحا له من باب المقدمة للاعانة فيكون ... وكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب
الغيري الى اخره دفع الاشكال الوارد باعتبار اللازم والمؤكد فانه مرجوحية عبادة بالنسبة الى اخرى تستلزم رجحان
تركها لها اذا توقف عليه وهو حاصل الدفع بطريق النقض فلا يرد عليه ما اورده عليه من ان تنزيله(?) على ما بني عليه الكلام اولا
ولعل ما ذكره في دفع الاستشهاد المذكور فضعفه ظاهر مما قررناه هنا وفي مبحث الواجب المخير والتحقيق ان الوجوب والندب اما
ان يتحد الجهة بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير والا فان كان الاول امتنع الاجتماع لمنافاة المنع من ترك الفعل لعدم
المنع منه ومناط(?) ولا اعتبار تغاير الجهة كما فعله المعاصر المذكور عن بعضهم في دفع التناقض اذ لا تغاير بين مورد الحكمين لظهور ان
ايقاع الصلوة في المسجد هو الموصوف بالرجحان الندبي عين ايقاع الصلوة الموصوف بالرجحان الوجوبي في الخارج وقد عرفت
ان الاحكام انما تتعلق بالطبايع باعتباره ومما سبق الى بعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب
هو فعل الواجب وهو واضح الفساد لانه ان اراد بالاختيار الارادة فهو فاسد في نفسه كما لا يخفى ويجب الخروج عن محل النزاع

لان الكلام

2 جواز اجتماع الامر والنهي

١٥٦

لان الكلام في استحباب الواجب لا في استحباب ارادته وان اراد شيئا اخر فهو مما لا يساعد النظر الصحيح على ادراكه واما حكم
بعض الاصحاب باستحباب بعض افراد الواجب النفسي التخييري عقلا او شرعا لنفسه كالصلوة في المسجد وكالاتمام في المواضع الاربعة
او للغير للغير كالسعي ماشيا للحج فيمكن تنزيله على معنى انه ارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات المؤثرة في رجحانها او
اكثر ثوابا منها بقرينة تفسيرهم لمكروه العبادة بما يقابل التفسيرين ويمكن ان يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان الثابت
في الفعل الزائد على الرجحان الوجوبي فانه رجحان يرجح تحصيله على التعيين مع جواز تركه لا الى بدل مطلقا ولا يرد ان ذلك يجري
ايضا فيما لا تخيير فيه بتحصيل ما فيه من الرجحان مع انه لا يعتبر فيه وذلك لان امتياز تلك الزيادة هنا بمقابلة البدل يصحح
وجها لاعتبارها منفردة بخلاف ما لا تخيير فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل الرجحان الوجوبي فيبقى
الاشكال بحاله وان كان الثاني جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولا حجر من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان
الى رجحان الوجوب لا يقتضي الا تأكد الرجحان او باعتبار ما يتقوم به من المنع من النقيض وعدمه ولا حجر من هذه الجهة ايضا لان الوجوب
والندب حيث كانا باعتبار جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارهما ولا منافاة بين المنع من ترك الفعل لنفسه او لغيره
وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان عدم المنع من النقيض باحد الاعتبارين راجع الى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار للمنع
وهو لا ينافي اقتضاء اعتبار اخر له وبالجملة فاللازم له عدم منع خاص فلا يقتضي عدم العام اعني المنع مطلقا فجاز ان يتحقق المنع من
النقيض بالاعتبار الاخر وبيان اخر يصدق على الواجب لنفسه انه ليس بواجب لغيره وذلك يوجب ان لا يكون ممنوع الترك لغيره
فاذا انضم اليه رجحانه له حصل بهما الاستحباب لغيره وكذلك يصدق على الواجب لغيره انه ليس بواجب لنفسه فيوجب ان لا يكون ممنوع الترك
لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه كان مستحبا لنفسه لا يقال يمكن ان يقال على الوجه الاول ايضا ان الصلوة المكتوبة ممنوعة
من تركها من حيث ذاتها فهي واجبة بهذه الحيثية وغير ممنوعة منه من حيث وقوعها في المسجد اذ ليس لوقوعها في المسجد تأثير
في وجوبها بل هي واجبة في ذاتها وقعت في المسجد او لم تقع فيه لكنها راجحة من هذه الحيثية على التعيين فتكون مندوبة على التعيين
من هذه الحيثية لصدق كلا جزئيه من الرجحان وعدم المنع لانا نقول عدم المنع من تركها من حيث وقوعها في المسجد لا
يقتضي عدم المنع من الترك الذي به قوام المندوب باحد الاعتبارين اعني النفسي والغيري لثبوت المنع بالاعتبار الاول
على ما هو المفروض بل انما يقتضي عدم استناده الى وقوعها في المسجد وهذا لا يكفي في تحصيل ماهية المندوب النفسي لان
المعتبر فيه عدم المنع النفسي لا عدم استناده الى امر معين وهذا بخلاف الواجب الغيري ومندوبه فانه يجوز ان يختلف

باختلاف الاعتبار وذلك ان الواجب النفسي هو ما يكون المطلوب من المكلف نفسه وهذا مما لا يعقل لاختلاف الاسباب فيه فعل
فيه اذ لم يعتبر مطلوبيته بالاضافة اليها والمطلوب الغيري ما كان مطلوبيته للتوصل الى غيره وهذا يختلف باختلاف الاعتبار للعبادة
مطلوبيته بالقياس اليها ولهذا صح ان يكون مقدمة واجبة لامر مندوبة لاخر ويصدق عليها الواجب الغيري والمندوب الغيري
على الحقيقة ولا يصح ذلك في النفسي هذا اذا فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع من الترك كما هو المعروف ولما ان فسر برجحان
الفعل مع الاذن في الترك اعني مع كونه مأذونا في الترك او جائز الترك امتنع الاجتماع ضرورة ان الاذن في الترك مطلقا كما هو المعتبر في
الاستحباب ينافي المنع المعتبر في الوجوب مطلقا ولا يجدي تغاير الجهة والحمل الاول اسد واولى وتحقيقه ان الرجحان لما كان من الصفات
المشتملة على المراتب المختلفة بالشدة والضعف فالنوع الكامل رجحان يمنع من النقيض وهو الرجحان الوجوبي والناقص منه رجحان
لا يقتضي المنع وهو الرجحان الندبي واما كون تركه مأذونا فيه فخارج عن حقيقة الرجحان ومقوماته ولعله من المقارنات الاتفاقية
حيث لا يوجد في الفعل جهة تقتضي المنع من تركه ومما حققنا يتضح الحال في اجتماع كل منهما مع الحرمة والكراهة واجتماع احديهما مع
الاخرى فان الاول يمتنع مطلقا لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق ولا يجدي فيه تغاير الجهة وقد نبهنا عليه سابقا
والثاني يبتني على تعيين ماهية الكراهة فان فسرت برجحان الترك مع عدم المنع من الفعل جاز الاجتماع على نحو ما مر للاختلاف في الجهة
وان فسرت برجحانه مع الاذن في الفعل لم يجتمع واما تداخل بعض العبادات كالاغسال فلا اشكال في تداخل الواجبات منها ولا
في تداخل المندوبات منها لانه يرجع عند التحقيق الى التخيير بين اشكال افعال تشتمل على نيات متعددة وبين فعل يشتمل على تلك
النيات وهو مغاير لكل واحد من تلك الافعال فلا غبار عليه من جهة التخيير ايضا واما تداخل الواجب منها مع المندوب فلا اشكال
في التخييرية منها مع تعدد التخيير بلا في التخييرية مع التعيينية كما مر وكذا في التعيينية منها ان جعلنا الوجوب والندب لاحقين للفعل مع
النية الخاصة لتغاير المورد فمحل الوجوب في المثال المذكور الغسل مع نية رفع الجنابة ومحل الاستحباب الغسل مع نية كونه للجمعة
ولا ريب في تباين المركبين غاية ما في الباب ان يشتركا في جزء وهو ما عدا النية فيلزم وجوبه في ضمن احدهما واستحبابه
في ضمن الاخر وجوبا لاحدهما واستحبابا للاخر ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فلان عدم المنع من تركه في ضمن مركب اعم
من عدم المنع من تركه لا في ضمنه لصدقه على فعله مع ترك ما ينضم اليه فلا ينافي عدم جواز تركه في نفسه او في ضمن مركب اخر
وان جعلناهما لاحقين للفعل بشرط النية كان بحكم الواجب المخير مع رجحان بعض افراده فيمتنع اعتبار الندب فيه بمعناه الحقيقي
ويصح اعتباره بمعنى كونه افضل واكثر ثوابا ويمكن ان يعتبر الاستحباب بالنسبة الى تحصيل الرجحان الزائد فانا لفاعل لغسل

الجنابة

الجنابة اذا انضم الى فعله قصد غسل الجمعة مثلا وحصل لفعله من نيته رجحان لما يتبعه من نية حصة كالبه وعينه الزيادة من الرجحان
مما لا منع من تركهما ولا يلزم منه عدم المنع من ترك اصل الفعل ايضا لان تركهما اعم من تركه كما لا يخفى بل واعلم ان صدقه ان العام
لا يستلزم الخاص وعقد ما فيه وبالجملة فقد اتضح مما حققناه ان اجتماع الوجوب مع الاستحباب في هذه الموارد مبني اما على التاويل
في الاستحباب بحمله على معنى الافضلية او في المحل بحمل الموصوف بتحصيل الرجحان الثاني فيمكن دعوى الاجتماع على هذين التقديرين
لو تسامحوا ومنع على اعتبار التغاير في جهتي الوجوب والندب حيث يتحقق المغايرة وبين تعلق التضاد لا على اعتبار التغاير في جهتي
الفعل بان يكون الفعل الواحد باعتبار ممنوع الترك مطلقا وباعتبار اخر غير ممنوع الترك مطلقا كان على الوجه المذكور ثم
التغاير بحسب الجهة على ما قررناه انما يجدي في اجتماع مثل الوجوب والندب واما اجتماعهما مع الكراهة او التحريم فلا لظهور التدافع
بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق وقد نبهنا على ذلك سابقا الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه
عن الكون في مكان فخاطه فيه فلا ريب في انه يعد في العرف مطيعا وعاصيا باعتبار الجهتين واجيب عنه بانا نمنع في المثال
المذكور ارادة تحصيل الخياطة باي وجه اتفق سلمنا لكن لا نسلم ان الكون جزء من مفهوم الخياطة فيختلف المتعلق سلمنا
لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه واعترض المعاصر المذكور على الوجه الاول بانه اعتراف بمذهب الخصم لا دفع له اذ مرجع قوله اراد
تحصيل الخياطة باي وجه اتفق ان حصول الامتثال بالفرد المخصوص انما هو لتعلق الطلب بنفس الطبيعة والنهي بالمخصوص منه وهل هذا
الا ما عناه الخصم ويمكن دفعه بان غرض المجيب حمل الخياطة في المثال على الاثر القائم بالثوب دون نفس الفعل الذي هو مقدمة
لحصوله في اصل الامر ان المراد طلب الخياطة بهذا المعنى باي مقدمة حصلت اي سواء حصلت بمقدمة جائزة كما لو خاطه
في غير ذلك المكان او بمقدمة محرمة كما لو خاطه فيه لا يقال فيجتمع الامر الغيري مع النهي النفسي لان الكون الخاص المحرم مقدمة
للواجب فيجب له ويعود الاشكال لانا نقول وجوب الواجب انما يقتضي وجوب المقدمات الجائزة دون المحرمة لكن اذا اتي بها سقط
وجوب التوصل بغيرها وصح الامتثال بالواجب فان مبغوضية المقدمة لا ينافي مطلوبية ذي المقدمة نعم يتجه عليه الاشكال بان
التوجيه المذكور انما يستقيم عندنا حيث لا يكون المقدمة المحرمة سببا كما مر في بحث المقدمة وظاهر ان فعل الخياطة سبب لحصولها
فلا يمكن الامتثال بالتوصل به اليها وعلى الوجه الثاني بان الخياطة كالصلاة عبارة عن افعال مخصوصة ودعوى ان الكون جزء
منها دونها تحكم واضح او لانا قلنا بان الكون جزء من الصلاة لم نرد به كون المكلف اي وجوده كما قد يسبق الى الوهم لانه
ليس جزء من الصلاة ضرورة ان وجود الموضوع ليس جزء من العرض القائم به والكون في المكان اعني تحيزه فيه لان مفهوم

التحيز خارج عن مفهوم الصلوة كما سننبه عليه بل من مقولة الاكوان التي يكون المصلي عليها من حركاته وسكناته كقيامه وركوعه و
سجوده ولا ريب ان القيام في المكان المغصوب عين الغصب فجزء من الصلوة وعلى حده بقية الاكوان فيكون الصلوة في المكان المغصوب
بجميع اجزائها الفعلية غصبا لانها عبارة عن حركات وسكنات مخصوصة هي غصب اذا وقعت في المكان المغصوب نعم لو قلنا بان
النية جزء من الصلوة كان ما عداها من بقية الاجزاء غصبا واما الخياطة فهي بمنزلة الصلوة في كونها الكون بالمعنى الاول جزء
منها لكن ليس النهي في الفرض المذكور متعلقا بالكون بالمعنى الثاني لانه المتبادر من قول القائل لا تكن في مكان كذا وهو خارج عنها
وهو قولي والكون في المكان اعني تحيزه فيه
ولو منع ذلك ان كون الانسان في الدار ليس نفس كونه متحركا او ساكنا بل للانسان المتحرك او الساكن فيها صفتان متغايرتان
احديهما كونه في الدار وتحيزه فيها وهي صفة لاحقة للذات باعتبار ما شغله من الفضاء والاخرى كون الحركة او السكون قائمة به ولو
فلو كان التحيز اعني الكون في المكان عين الحركة والسكون لصدق على بعض التحيز حركة او سكون كما يصدق في المثال المتقدم ان بعض
الصلوة غصب اذ المناط في الحمل مجرد الاتحاد في الخارج وظاهر انه لا يصدق واما ما قيل من ان الحركة كون الجسم في المكان الثاني بعد
كونه في المكان الاول اعني مجموع الكونين فتسامح بل التحقيق في حدها ما ذكره الاخرون من انها خروج الجسم من مكان الى مكان فيكون
امرا مغايرا للكون في المكان مضافا الى الايقاد فالحركة الخاصة لكونها امرا اضافيا يتوقف على الكون الخاص ضرورة ان المضاف
الخاص يتوقف على خصوص طرفيه فالنهي عن الكون الخاص من باب المقدمة فيجتمع فيه الامر والنهي لانا نقول ليس المراد ان الحركة
صفة مضافة الى الكون في المكان بل الى نفس المكان والكون فيه من لوازمها فلو توقفها عليه صح ومع الاغماض عن ذلك نقول
انما تجب الحركة الخاصة بالوجوب التخييري نظرا الى كونها احد افراد الواجب التعييني على تقدير حصول مقدمتها من الكون المحرم
لا مطلقا ووجوب الواجب على تقدير حصول مقدمته لا يقتضي وجوبها فلا يلزم اجتماع الجهتين فيها فالكلام في المقام على حد الكلام
في الضد حيث يجب على تقدير حصول مقدمته من ترك الواجب المحرم مع انه لا يقتضي وجوبه وقد مر تحقيق ذلك فان قلت قضية
النهي عن طبيعة الكون تحريم كل واحد من افراده والخروج من مكان سبب للكون في مكان اخر فيحرم لانه احد افراد الكون المحرم
فتحريم الخروج منه لحرمة معلوله قلت كما ان الخروج من مكان سبب للتوصل الى الفرد الثاني كذلك سبب للتخلص عن الفرد
الاول وكما ان الاول جهة لتحريمه كذلك الثاني جهة لوجوبه وهما متساويان في المرتبة اذ التقدير تساوي نسبة التحريم
الى جميع الاكوان الخاصة فتتعارضان وتتساقطان فيبقى النسبة بالنظر الى هاتين الجهتين خاليا عن الحكمين فاذا تحقق له
جهة اخرى مقتضية لوجوبه صح اتصافه به ولو فرض كون الحركة رافعة للتمكن من الخروج ولو في زمن يسير لم يؤثر فيها ذلك

جهة

جهة في ذاتها يعرف وجهه مما اسلفناه في مسئلة الضد حيث لم نفرق فيه بين الرافع منه للتمكن وغيره ويتفرع مما قررنا انه لو كانت
الحركة في جوانب المكان بحيث يتسبب لزوال الكون المباح وحصول الكون المحرم كانت محرمة ويتفرع بما اشكل الامر
في مسئلة الخياطة اذا فرض وقوعها في جوانب الدار بحيث يكون تحريك اليد فيها من خارجها اليها مع ان اهل العرف
لا يفرقون في الحكم بالامتثال بينه وبين وقوعها في الدار مع ابدا نا انا نعلم بان المفهوم من قول القائل لا تكن في الدار
المنع من كون اصل الجثة فيها خاصة كما يشهد به عدم الاعتداد بادخال مثل يده فيها مع خروج الجثة في حصول المخالفة
ولا باخراجها مع دخول الجثة في رفع المخالفة او تخفيفها كان كون اليد في الدار غير محرمة ولا ينافي وجوب حركتها اليها
وفيها مطلقا وبه يتضح وجه اخر في الجواب عن الاستدلال المذكور لنفيه ولو جعلنا المدار على ما يعم فاكونه فيها كلها التحقيق
فلو ضافي انه ليس للعبد فيها الا كون واحد فان كان فيها بتمام اعضائه عمم كون المجموع كونا واحدا عرفا لمن ترك
بعض اعضائه كاليد خارجا كان كون الجثة كونا واحدا عرفا فهما فردان من الكون في مرتبة واحدة من التحريم فتحريك اليد
في الفرض المذكور من قبيل التسبيب للانتقال من فرد منه الى مثله وقد عرفت خلو مثله عن التحريم هذا فاذا ثبت بما حققنا
انهما امران متغايران جاز ان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر وخرج عن محل النزاع فلا مطابقة بين المثال المذكور وبين
المقام ولذا يبدل المثال المطابق فليمثل بما لو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في مكان فخاطه فيه ولا ريب
في انه لا يعد ممتثلا نعم يجوز ان يسقط عنه التكليف بالخياطة حينئذ بان لا يكون عاصيا بتركها اصلا نظرا الى حصول الغرض
اذا عرفت هذا تبين لك انه يمكن توجيه كلام المجيب بحمل الكون الذي نفى كونه جزءا من الخياطة على الكون بالمعنى الثاني
لانه مورد النهي فيستقيم كلامه ويسقط به الاستدلال المذكور هذا غاية تحقيق المقام والانصاف ان كلام كثير منهم
لا يساعد على هذا التنزيل واعلم انه يتفرع على ما حققناه من ان النهي عن الكون في مكان لا يقتضي النهي عن التصرف فيه الا عقلا
وللعرف احكام كثيرة متفرقة في ابواب الفقه منها ان من نذر ان لا يكون في مكان او نهاه عنه من يجب عليه طاعته شرعا
صحت صلوته وكذلك بقية عباداته الغير الكونية فيه فيها ومنها ان من اجر نفسه على الكون في مكان كان له ان يأتي بنفسه
لا لغيره بعمل كالخياطة والتجارة والصلوة فيه اذا ساغ له التصرف فيه ومنها ان من كان في مكان لزمه صحت صلوته وسائر افعاله
الراجحة التي اوقعها فيه ان لم يلزمه فيها ومنها صحة الصلوة في مواضع التهمة وان بلغ حد التحريم وقد مر التنبيه عليه ومنها
صحة الصلوة ونحوها عند حلف رغاف هدمها او في مكان يخاف على نفسه مع تمكنه من التخلص بالذهاب ومنها

ان المعتكف اذا تحرك في المسجد حركة محرمة او سكن سكونا محرما لم يبطل اعتكافه بذلك بخلاف ما لو كان فيه كونا محرما
كما لو نذر ان لا يكون في بعض جوانبه ولو في بعض الاحوال وكان فيه فان قضية الاصل فيه البطلان الى غير ذلك فان حرمة
الكون في هذه المواضع لا ينافي صحة العمل ولذا توقف في بعضها على ما مر تحقيقه من ان الامر بالشيء لا يقتضي فساد الضد وعلى
الوجه الثاني الثالث بان انكار حصول الامتثال بالجبلة مكابرة تشهد الضرورة بخلافه بما يمكن دعوى بان المجيب
انما انكر الامتثال على تقدير ان يكون الكون في المكان جزءا منها ونحن نلتزم امتناعه على تقدير محال والعبادة عليه اذا تحقق
اللزوم بينهما او انه مبني على حمل الكون على المعنى الثالث وح فلا تشهد الضرورة على خلاف ما ادعيه انه لم تشهد عليه
مع الاغماض عن ذلك كله قلنا ان منع تحكيم العرف في مثل هذه المسئلة فانها من المباحث العقلية النظرية فيجوز تطرق
الخطاء فيها الى اوهام العوام غاية الامر انه ان اورد المولى الحكيم العارف بالحال مثل هذا الخطاب وجب عليه ان ينبه على
في مقام الحاجة على مورد الخطاء ببيان ان مراده الاتيان بالفعل في غير ذلك المكان كما يجب عليه التنبيه على ساير الشروط المعتبرة
عنده مما لا مسرح للعقل فيها واعلم ان من فروع المسئلة ما لو صلى في الدار المغصوبة بل مطلق المكان المغصوب مع العلم با
لتحريم [illegible] فتبطل على القول بعدم جواز الاجتماع عقلا وعرفا وتصح على القول بجوازه انه لم يدل دليل على خلافه ومنها ما
لو صلى في ملبوس مغصوب ولو كان خاتما بل مطلق المحمول نعم يعتبر هنا وقوع بعض الافعال فيه كما لو هوى الى الركوع والسجود والانتصاب
منهما ولما لو كان [illegible] حال استقراره فقط فالقاعدة تقتضي الصحة على القولين لا سيما اذا كان مستترا بغيره نعم هذا لو حمل ثوبا
مغصوبا حال القيام والقاه عند ركوعه ثم حمله ثم القاه عند الانتصاب منه وما هوى الى سجوده وهكذا صحت صلوته
ومنها ما لو صلى على مغصوب من ارض او ثوب او [illegible] ويعتبر في البطلان وقوع بعض الفعل الواجب عليه كما لو وضع رجليه عليه حال
القيام الواجب والركوع او وضع احد المساجد السبعة عليه كما في القيام ولو قام على جزء ووضع اصابع رجليه عليه او سجد على غيره
ووضع اصابع يديه عليه او كان الوضع في غير حال وجوبه فالوجه عدم البطلان ومنها ما لو اذن له مالك الدار في التصرف
فيها مطلقا ونهاه عن كل شيء مطلقا فكما فيها فعل ما امرناه يكون اثما بفعله وعلى القول الاخر لا اثم عليه لتغاير الطبيعتين ومن
نظير ذلك في مسئلة دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص ولو زكى في مكان مغصوب او خمس او تصدق فيه فالوجه صحته
علما لان نقل المال الى الاخذ وتخصيصه به امر معنوي لا يشتمل على التصرف في المكان والقبض والاقباض وان اشتملا على التصرف فيه
الا انهما شرطان في وقوع ذلك لا نفسه والنهي عنهما من حيث كونهما غصبا لا يقتضي فساد المشروط كما سياتي **فصل** يحكى عن القاضي في مثل

فصل

من توسط ارضا مغصوبة القول بانه مامور بالخروج ومنهي عنه وانه عاص بفعله وتركه وعزى ذلك ايضا الى جماعة من
اصحابنا وذهب قوم الى انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية عليه والحق انه مامور بالخروج مطلقا او بقصد التخلص
وليس منهيا عنه حال كونه مامورا به لكنه عاص به بالنظر الى النهي السابق وكان ما عزى الى الحاجبي من القول بانه مامور با
لخروج وحكم المعصية جار عليه راجع الى ما ذكرناه لنا ان المكلف في الزمن الذي يتمكن من الخروج فيما دونه لا يتمكن من ترك
الغصب فيه مطلقا فلا يصح النهي عنه مط لان التكليف بالمحال محال عندنا وان كان ناشيا من قبل المكلف للقطع بكونه سفها نعم ربما
يحسن ان يؤمر به على وجه التعجيز والسخرية لكنه خارج عن المتنازع فاذن لا بد من ارتفاع النهي عن الغصب في تلك المدة على بعض
الوجوه وليس الا صورة الخروج اذ لا قائل بغيره ولدلالة العقل والنقل على انه مامور بالخروج وهو يقتضي عدم النهي عنه والا
لعاد المحذور من التكليف بالمحال نعم يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخروج بالنسبة الى النهي السابق على وقوع السبب
اعني الدخول لتمكنه حينئذ وهذا حكم كلي يجري في جميع ذوات الاسباب التي لا يقارن حصولها حصول اسبابها كالقتل المستند الى
الالقاء من الشاهق ونحوه [illegible] عند الاتيان بما يوجبه من ترك المسير وغير ذلك فان التحقيق في مثل ذلك ان التكليف بالفعل
يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منها ويبقى حكم المعصية من استحقاق الذم والعقاب جاريا عليه وكذا الكلام في الامر فان التكليف
بالمامور به يرتفع عند الاتيان بالسبب الموجب له ويبقى حكم الامتثال والطاعة من استحقاق المدح والثواب جاريا عليه حال حصوله
هذا وينبغي ان يعلم ان الخروج انما يجب معينا اذا انحصر سبيل التخلص من الغصب على الوجه المشروع حال الغصب فيه كما هو الغالب وعليه
يحمل اطلاق كلماتهم فلو علم بحصول احد الاسباب المبيحة للتصرف في مدة لا يزيد على زمن الخروج كما لو علم بانتقال العين او المنفعة
اليه او الى من يبيح له التصرف او علم بحصول رضى المالك لم يجب عليه الخروج الا ان يعين عليه المالك في وجه ولو تمكن من التخلص
ببذل وشبهه لم يتعين عليه الخروج احتج من قال بانه مامور بالخروج ومنهي عنه بانهما دليلان تواردا فلا بد من اعمالهما
ان المانع منها اما العقل [illegible] لكونه تكليفا بالمحال وهو لا يصلح مانعا لجوازه ان كان من قبل المكلف واما العرف ولا دلالة
له عليه فان قيل الخروج اخص من الغصب وتوارد الامر والنهي على العام والخاص يمنع عرفا تخصيص احدهما بالاخر اعني تخصيص
النهي بالامر وان قلنا بانه لا يستفاد في العامين من وجه قلنا لا نسلم ان الخروج مورد للامر من حيث كونه خروجا بل من
حيث انه تخلص من الغصب وهو اعم منه من وجه وان انحصر في الخروج اتفاقا فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج
منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض ولو فرض ورود الامر بخصوص الخروج

فالظاهر انه من جهة كونه الفرد الغالب وهذا الجواب بسواله قد اورده بعض المعاصرين بوجوه وسادة غير خفية على المحصلين

الجواب ما مر من ان التكليف بالمحال محال وان كان من قبل المكلف فلا محيص من اهمال دليل النهي لكونه ظنيا مستندا الى حجة

الظن واضح من قال بانه مامور بالخروج والمعصية عليه لما ذكرنا من استحالة التكليف بالمحال وجاء ان ذلك انما يقتضي

عدم المعصية بنهي مقارن للامر لما بنهي سابق كما بينا فان المكلف منهي قبل الدخول من جميع انحاء التصرف فيه لكن عجز بعد

اذ نهيه امه غاية الامر ان النهي يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة الى المدة التي لا يتمكن من الترك فيها وذلك لا يوجب عدم

كونه عاصيا لا يقال لو صح ذلك لزم ان يكون الخروج طاعة وعصيانا وهو محال لان الطاعة والعصيان امران متنافيان

بالضرورة فيمتنع استنادهما الى شيء واحد او توارد هما على محل واحد لانا نقول ان اريد ان الطاعة والعصيان متنافيان من حيث

نفسيهما فممنوع لان معناهما موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد الطلب وان اريد انهما متنافيان من حيث

ما اضيفا اليه من الامر والنهي فممنوع ايضا لانهما انما يتنافيان اذا اجتمعا في زمان كما هو شان التضاد وقد بينا ان زمن الامر

غير زمن النهي وتوضيح المقام ان مرتكب الغصب مع تمكن المكلف بجميع انحائه التي يتمكن من تركها ارادة فعلية مشروطا بقائها ببقاء

تمكنه منه وحيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع انحائه دخولا وخروجا فترك الجميع مراد منه قبل دخوله فاذا دخل

فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحائه ومقدار ما يتوقف التخلص عليه وهو مقدار خروجه مثلا فيمتنع بقاء ارادة تركه لذلك

فيتنزل ذلك الى ان لا يكون بعض انحاء تركه مطلوبا فيصح ان يتصف بالوجوب لخلوه عن المنافي والعقل والنقل قد تعاضدا على ان ليس

تلك الا التصرف بالخروج فيكون الخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق وهو النهي عن الخروج

واللزوم مشروطا بالدخول وهو الامر به وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان ويلحقه حكمهما من استحقاق

العقاب والثواب باعتبار الحالين ثم على المذهب المختار هل يصح منه الصلوة المندوبة وما بحكمها من حال الخروج وما بحكمه

وجهان من ارتفاع الحرج عن تصرفه في تلك المدة ومن انها كانت مطلوبة العدم قبل الدخول فلا تكون مطلوبة الوجود بعده والا

لزم ان تكون فاسدة بالنسبة الى حال وصحيحة بالنسبة الى حال وهو محال لان الصحة والفساد وصفان متضادان يمتنع تعلقهما بمحل

واحد باعتبارين والمتعين هو الاول والجواب عن الثاني ان تاثير النهي في البطلان مشروط ببقائه ومع انتفائه ينتفي موجب

البطلان فيبقى موجب الصحة بلا معارض نعم ربما امكن الاشكال في الصحة باعتبار تفويتها على امر يزيد على الخروج والتحقيق

ذلك المقام اخر ثم لا يذهب عليك ان فرض المسئلة في التوسط في الارض المغصوبة من باب المثال والا فالكلام يجري في نظائره

مما لا حرج له

في دلالة النهي على فساد المنهي عنه

١٧٥

فصل

مما لا حرج له كنزع الثوب المغصوب واخراج الالة من فرج الزانية ورد المال المغصوب الى مالكه ونحو ذلك **فصل** اختلفوا

في دلالة النهي على فساد المنهي عنه الى اقوال ثالثها انها تدل في العبادات دون المعاملات وهو خيرة العلامة وعزي الى

المحقق ايضا ثم اختلف القائلون بالدلالة فمنهم من اثبتها شرعا ولغة ومنهم من اثبتها شرعا ونفاها لغة واختاره الحاجبي

وهو المحكي عن السيد المرتضى وفصل بعض الافاضل فاثبتها في العبادات لغة وفي المعاملات شرعا ان تعلق بها لعينها

كبيع الميتة او لصفة لازمة لها كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار ونفاها في غير ذلك مطلقا وذهب شاذ الى انه يقتضي

الصحة ولا بد اولا من تحقيق المعنى المتنازع فيه وتحرير محل النزاع فنقول العبادة قد تطلق ويراد بها الماهية المخترعة في الشرع

للتقرب بها او لعبادة اخرى مما يتوقف صحتها على قصد القربة سواء كان فعلا كالطهارة والصلوة والزكوة والحج والاعتكاف او تركا

كالصوم وقد تطلق على كل ما وقع على وجه التعبد به سواء كان امرا مخترعا في الشرع كالمذكورات او لا كاداء الدين والزيارة ونفي

الاموات والمعاملات المرجحة اذا قصد بها القربة وهي بالمعنى الثاني اعم منها بالمعنى الاول وقد تعرف العبادة بما لم يعلم انحصار

المصلحة فيها في شيء وهذا غير سديد لانتقاضه عكسا بالعبادة التي علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال بعينه ونحوه كالطهارة

وطردا بالواجبات التي ليست عبادة ولا يجمع مصالحها في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة والمعاملة قد تطلق ويراد بها

العقود المفتقرة الى ايجاب وقبول وهي التي لا تقع صيغها الا من شخصين ولو بالقوة كالبيع والصلح والاجارة والنكاح وقد تطلق ويراد

بها ما يتناول الايقاعات ايضا وهي التي يقع صيغها من شخص واحد كالعتق والطلاق والمناسب للمقام تفسير العبادة بالمعنى الاول ليستقيم

اعتبار الصحة والفساد فيها من غير تعسف والمعاملة بالمعنى الثاني لعدم اختصاص هذه المباحث بها بالمعنى الاول ثم الصحة والفساد

وصفان متقابلان يوصف بهما العبادات تارة والمعاملات اخرى واختلفوا في تحديدهما بالاعتبار الاول فالمتكلمون

على ان صحة العبادة موافقتها الامر الشارع وينبغي ان يراد بالامر معناه الاعم ليتناول الصحة المندوبة منها ايضا والفقهاء على انها

عبارة عن كونها مسقطة للقضاء وكان المراد بالاسقاط منعها من تعلق الخطاب بالقضاء بمعنى انها لولاها لتعلق الامر

بالقضاء والا فلا ثبوت له حال الفعل حتى تسقط وفسادها على الاول مخالفتها الامر الشرعي وعلى الثاني عدم اسقاطها

للقضاء وقد اشتهر بينهم ان هذين الحدين يتفارقان في صلوة من صلى بظن الطهارة ثم انكشف له الخلاف فانها صحيحة على الاول

لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويشكل بان المعتبر في المقامين ان كان بالامر الظاهري كانت

الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على الحدين اما على الاول فظ واما على الثاني فلاسقاطها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة

انها لا تقتضي حسبه وان كان العبرة بالامر الحقيقي لم يصدق وصف الصحة عليها بشيء من الحدين فهو ظ وكذا ان اريد
بهما ما يعم القسمين فغاية ما يمكن تكلفه في المقام ان يحمل الامر في الاول على الاعم من الامر الظاهري والواقعي وتعبير الاسقاط
في الثاني بالنسبة الى الامر الواقعي فقط هذا وكان منشاء اختلافهم في ذلك اختلاف محل انظارهم فان الانسب بمقاصد
الكلام البحث عن الفعل من حيث حصول الامتثال به في الجملة وعدمه والانسب بمقاصد الفقه البحث عنه من حيث
تعلق الخطاب بقضائه وعدمه هنا واعترض على الحد الثاني للصحة بانه اخص من المحدود لخروج ما لا قضاء له كصلوة العيدين
لان الاسقاط فرع الثبوت ولو في الجملة ولذا يدل بهما يتحقق معه السقوط بمعنى عدم الثبوت وان لم يستند اليه اصلا فهو
مع عدم مساعدة اللفظ عليه فساد حدهما طردا وعكسا بفاسدهما واجيب تارة بان المراد بالقضاء ما يتناول الاعادة
ولحوق بان المراد ما اسقط القضاء على تقدير ان يكون له قضاء وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مع ما اشتمل عليه من مخالفة ظاهر
الاصطلاح غير مصحح للحد لبقاء الاشكال بصح العيدين مع تضيق الوقت وصح الصوم المندوب وصح النوافل المبتدئة وما
بحكمها ولو عول على التاويل المتقدم اتجه الاشكال بفاسدة المذكورات واما الثاني فلانه لو تم ففساده لعدم مساعدة اللفظ
عليه لا يقصر عن فساد اصل الاشكال فالاولى تحديدها على طريقتهم بموافقة العبادة للامر الحقيقي وباشتمالها على ما يقتضي
الامر اشتمالها عليه والفساد بما يقابله واما المعاملات والمراد بها ما يتناول الايقاعات ايضا فصحتها عبارة عن ترتب
الاثر المقصود من جعلها شرعا كتملك العين في البيع والمنفعة في الاجارة والتمتع في النكاح وحصول البينونة في الطلاق و
الحرية في العتق الى غير ذلك ويقابلها الفساد بمعنى عدم ترتب ذلك عليها والتحقيق ان وصفي الصحة والفساد في العبادات
عقلي وفي المعاملات شرعي من احكام الوضع وهو ظ من البيان المتقدم ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو
ان المراد الامر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد اولا اما في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك
فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة
وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد وما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق
من ان النزاع هناك فيما اذا كان بين الموردين عموم من وجه وهنا فيما اذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم وقد مر
التنبيه عليه واعلم انهما انما قال باقتضاء النهي في المقام للفساد اذا اقتضاه من جهة النهي كما هو ظاهر عنوانهم وبعض
محققيهم من قال باقتضاء الصحة اذا دام بقتضيها من جهة المادة والمتعلق اعني الفعل المنهي عنه كما ينادي به حجته لا

من جهة

من جهة نفس النهي فما اورده بعض المعاصرين على هذا القول من ان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة والاستلزام
لها فناشئ عن عدم التفطن لذلك ثم قد يتخيل ان النزاع في المقام لا يختص بصيغة النهي بل يجري فيها وفيما يجري مجراها كلفظ
التحريم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وذكر الصيغة في العنوان وارد على سبيل التمثيل وضعفه ظاهر لان المفهوم من
اسناد التحريم الى المذكورات تحريم وطيهن او الاستمتاع بهن وهو صريح في فساد العقد عليهن لان الشرع نفى ترتيب الاثار على
عقدهن فلا يكون من مسئلة الباب نعم لو اسند التحريم الى العقد فقيل يحرم عقدكنا وكذا كان من مسئلة الباب لكن
دلالته على الفساد غير واضح وتوجيه النزاع المعروف اليه غير ظاهر اذا عرفت هذا فالحق ان النهي في العبادات يقتضي الفساد
عقلا وضعا وعرفا ولغة سواء تعلق النهي بها لنفسها او لغيرها لكن يعتبر في الثاني ترتبه للغير لكون النهي فعليا واما في المعاملات
فلا يقتضيه عقلا ولا وضعا ويقتضيه بحسب الاطلاق عرفا ان تعلق بها لنفسها من حيث كونها معاملة مخصوصة ونعني
من النهي ح نفي الاثر ونفي التحريم باعتبار عدم ترتب الاثر فيبنى على صورة التشريع بقصد مشروعيتها او على صورة قصد
المعاملة منها معاملة المعاملة الصحيحة فيحرم لحرمة التشريع وذلك لان الفاظ المعاملات موضوعة عندنا للخصوص
الصحيحة كالفاظ العبادات فاذا استظهر من تعلق النهي بمعاملة فسادها فينبغي ان يراد من لفظها في ذلك الاستعمال فاسدها
مجازا اذ لم يكن محل الفساد بذلك النهي ولا ريب ان فاسدها المشتملة على قصد الالتزام باثار المعاملة الصحيحة فيها اقرب من
فاسدها المجرد عنه فيتعين الحمل عليه ولانا نحمل الفساد بتلك النهي فالتقريب واضح فيرجع مفاد النهي ح الى حرمة
تلك المعاملة من حيث التشريع بنظر الى عدم ترتب الاثر الشرعي المقصود بها عليها ثم لا فرق بين ان تكون الخصوصية ناشئة
من حقيقة احد العوضين كبيع الخمر او الشراء بها او منهما كبيعها بمثلها او من وصف احدهما كبيع المجهول او من وصفهما كبيع المجهول
بالمجهول اما ان تعلق بها لا من حيث كونها معاملة بل من حيث انها متحدة بحقيقة محرمة او لاجل الغير وان كان النهي نفسيا
فلا يقتضيه عرفا ايضا فيتمحض النهي ح للتحريم وما نقل عن الامدي من نقل الاجماع على عدم فساد المعاملة اذا كان النهي
عنها للامر الخارج ربما يرشد الى ذلك فمن النوع الاول البيع في المكان المغصوب ومثله ذبح الحيوان المغصوب او الذبح
بالالة المغصوبة او في المكان المغصوب فهو لا بخلاف بيع المغصوب والفرق ان النهي متعلق بالثاني باعتبار كونه معاملة
مخصوصة اعني بيع المغصوب بخلاف الاول فان النهي لم يتعلق به باعتبار كونه معاملة مخصوصة بل باعتبار كونه غصبا
وبعبارة اخرى منشاء النهي عند التحليل في الاول نفس القيد وفي الثاني نفس القيد ولذا عدل في الخارج ولم يتمايزا فيه وهنا

النقرفة ثابتة عقلاً ومفهومة عرفاً وكذا لو نذر ان لا يبيع الا كفان فان تعلق النهي به ليس لكونه بيعاً بل للنذر ومثله النهي في
اليمين وما اشبه ذلك ومن النوع الثاني البيع وقت النداء فان النهي انما تعلق به للوصلة الى فريضة والمحافظة على ادائها
ولو على سبيل الحكمة لنا على ثبوت الاقتضاء في العبادات ان صحتها بكلا معنييها يتوقف على تعلق الامر بها وتعلقه بها على تقدير
النهي عنها ممتنع بضرورة ان كلاً من الامر والنهي يستدعي مورداً مغايراً للمورد الآخر على ما مر في الاصل السابق ولا ريب ان المطلق
عين المقيد في الخارج لاتحادهما فيه والمغايرة الاعتبارية الثابتة بحسب العقل غير مجدية لما عرفت من ان الطلب انما يتعلق
بالطبيعة باعتبار الخارج ولا مغايرة بينهما فيه او نقول مورد الامر والنهي انما هو وجود الماهية او ايجادها لا انفسها على ما
سبق بيانه ولا ريب ان المطلق والمقيد يتصادقان في الخارج بوجود وايجاد وحدانيين فيلزم على تقدير الاجتماع توارد الامر و
النهي على واحد شخصي وهذا مما لا محيص عنه الا بالقول بقاعدة التحسين والتقبيح فان الحسن والقبح على ما عرفت من الصفات اللاحقة للافعال
الخارجية باعتبار كونها خارجية وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدتان فلو صحت لزم توارد هما
على موضوع شخصي وهو محال بل نقول انا اثبتنا عدم جواز الاجتماع في المسألة السابقة مع تغاير الموردين فيها بحسب الذات
والحقيقة فثبت عدم جوازه في المقام بطريق اولى لظهور ان لا تغاير بين الطبيعتين هنا الا بحسب صيغتي الاطلاق والتقييد
ثم اقول لو سلم ان المطلوب والمبغوض في الامر والنهي انما هو الطبيعة من حيث هي فغاية ما يترتب عليه جواز الاجتماع في المقام
المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انه لما كان تعلقهما في المبحث السابق بطبيعتين متغايرتين ربما امكن ان يتوهم
جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين في حد نفسه واما في المقام فهما انما يتعلقان بطبيعة واحدة ذهناً
وخارجاً ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان ذاتاً وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان الماهية التي لا يلاحظ معها
شيء من الاعتبارات هي عين تلك الماهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فتوارد الامر والنهي عليها يوجب توارد هما على موضوع
واحد وغاية ما في الباب ان يكون تعلق النهي بها مشروطاً بلحوق القيد وهذا لا يخل بوحدة الموضوع والمتعلق ولنا على نفي الاقتضاء
في المعاملات عقلاً ان صحتها عبارة عن ترتب آثارها عليها من انتقال الثمن والمثمن في البيع والمنفعة والاجرة في الاجارة
وارتفاع الزوجية في الطلاق والى غير ذلك ومعلوم انه لا منافاة بين ترتب تلك الآثار وبين مبغوضيتها المستفادة من النهي كترتب الضمان
على الغصب والدية على القتل والجرح المحرمين والمهر على بعض صور الزنا وغير ذلك ولنا على اقتضائه عرفاً فيما مر ان المفهوم
من اطلاق النهي هناك نفي الاثر ولو بالمجاز كما يرشد اليه التدبر في نظائره كنواهي الطبيب عن صنعة الادوية والمداخين ونواهي

كل ذي

دلالة النهي على الفساد

كل ذي حرفة وصناعة فيما يتعلق بحرفته وصناعته فانه يفهم من تلك النواهي نفي الاثر عند حصول الامر المنهي عنه وبالجملة
فالفساد هنا انما هو لان الخصوصية المعتبرة في المعاملة المنهي عنها من موانع صحتها يستفاد من اطلاق صيغة النهي من جهة ظهورها
في ان الحكمة الباعثة عليه هي الفساد وقد تقرر ان ظواهر الالفاظ حجة لا من جهة كون التحريم الذي هو مفاد النهي مستلزماً
للفساد لما عرفت من عدم الاستلزام ولهذا لو ثبت التحريم بدليل غير لفظي كالاجماع والعقل لم نحكم بالفساد ولم نقدر
ظهوره في الفساد اذ الظواهر الغير اللفظية لا دليل على اعتبارها نعم لو استكشف بالاجماع عن ورود خطاب لفظي ظاهر
فيه اتجه الحكم به ومما حققنا يتضح وجه التوقف في دلالة النهي المتعلق بالعبادات الخاصة على الفساد وهو ظهور تلك النواهي
في مانعية الخصوصية وكونها مفسدة للعبادة وضعف ما يظهر من بعضهم … ما قيل من تخصيص دلالة النهي على الفساد في مثل الصلاة في الحرير
المحض بصورة العلم لان النهي لا يتوجه الى الجاهل والغافل وكذلك لان مستند الفساد ووجه ضعفه انا لا نثبت الفساد
ح لكونه للتحريم بل لان المستفاد من اطلاق النهي كون المنشأ هو الفساد للعين الخصوصية فلا فرق بين قولنا لا تصل
في الحرير وبين قولنا وكذا القول في الحرير لان الصلاة فيه فاسدة في الظهور والصراحة كما ان دلالة الثاني على الفساد لا يختص
بصورة العلم فكذلك الاول ومن هنا ترى بعضهم يحكمون ببطلان المعاملات التي يتعلق النهي بها حيث يقال بدلالته على
البطلان وان صدر حال الجهل بالموضوع او الحكم وكذلك الاوامر التي تقع في هذا المساق فان المفهوم منها الصحة تارة
والجزئية او الشرطية اخرى وهذا مما لا يكاد يخفى على من له دربة بالمحاورات ولنا على انتفائه عرفاً فيما لو كان
النهي باعتبار كونها معاملة او لانفسها ان المفهوم من النهي ح انما هو مجرد التحريم على ما هو الاصل وهو لا يقتضي نفي الاثر
لجواز ترتبه على امر محرم كما مر … الثاني نفي الدلالة لغة وشرعاً انه لو دل لكان مناقضاً للتصريح بالصحة والتالي منتف
اذ يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني لكنك لو فعلت اثمت وحصل به الملك والجواب المنع من الملازمة بالنسبة الى القسم
الاول من المعاملات اذ لا … فيه التصريح بخلافه والمنع من بطلان اللازم بالنسبة الى العبادات لزوم المناقضة على تقديره ظاهر
حجة واحتج المفصلون في الدلالة على نفي الدلالة في العبادات عقلاً بان الاوامر انما تتعلق بالطبائع من حيث هي فلا منافاة
عقلاً بين مطلوبية الطبيعة من حيث هي كما هو مقتضى الامر وبين مبغوضية المقيد كما هو مقتضى النهي لتغاير الموردين
وعلى ثبوته عرفاً بان اهل العرف يفهمون من تلك النواهي تقييد مطلوبية تلك الطبائع المطلقة بصورة عدم تقييدها
بتلك القيود فيجب تنزيل خطاب الشارع عليه كما هو الشأن في سائر خطاباته وجوابه واضح مما قررنا فلا نطيل بالاعادة

وقد يستدل على جوازه عقلا بان مورد الامر هو البسيط ومورد النهي هو المركب وهما متغايران وهذا فاسد اما اولا فلان
مورد النهي انما هو المقيد وهو ايضا بسيط لان القيد خارج عنه وان اعتبر قيديته اذ من الواضح ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب ليس
نهيا عن مجموع الصلوة والمكان لان المكان ليس من فعل المكلف بل عن الصلوة المقيدة بالمكان المغصوب ولو اعتبر التركيب بالنسبة
الى الصلوة وتقييدها بالمكان المغصوب بغير مفيد لان التقييد امر اعتباري يتبع حصوله جعل الصلوة فيمتنع ان يخالف حكم جعل
مثل هذا المركب لجعل المقيد وكذا الكلام في النهي عن الصلوة في الثوب النجس وما اشبه ذلك واما ثانيا فلانا ان سلمنا ان النهي
هناك عن المركب فلا ريب ان النهي عن المركب نهي عن كل جزء من اجزائه في ضمن الكل كما بيناه في مبحث المقدمة فيلزم على تقدير
وجوب تعلق الامر والنهي بالمنفي في الجزء فهو واضح الفساد كما في صورة العكس حجة المثبتين لهما مطلقا بحسب الشرع لا اللغة
امور احدها ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الفقه وذلك اجماع منهم على دلالته
على الفساد الثاني ان الامر يقتضي الصحة لدلالته على الاجزاء بكلا معنييه والنهي نقيضه فيلزم ان يقتضي نقيضها وهو الفساد
اذ النقيضان مقتضاهما نقيضان والجواب عن الاول ان الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة الى النهي المتعلق بالمعاملة
لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها فان امر الخلاف فيه ظاهر معروف والتزامهم بالفساد في مواضعه لا يوجب ان
يكون مستفادا من مجرد النهي لجواز ان يكون لهم عليه مستند اخر من قرينة او اجماع او غيرهما وعن الثاني بالمنع من لزوم
اختلاف احكام المتضادين لانه قد يشتركان في حكم كالسواد المشارك للبياض في العرضية واللونية والوجود ونحو ذلك
واجاب الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بعد تسليم الحجة المذكورة بان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة
ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد وفيه نظر لان ذلك نفي للاقتضاء لا اثبات للتناقض في المقتضى كما هو مقتضى تسليم الحجة
لا يقال اذا لم يقتض النهي الصحة فقد اقتضى عدم الاقتضاء والامر حيث اقتضى الصحة فقد اقتضى الاقتضاء فيحصل التناقض في المقتضى
ايضا لانا نقول ليس اقتضاء المقتضى للمقتضى باقتضاء مغاير والا لتسلسل والاعتذار بانه تسلسل في الامور الاعتبارية
فلا يمنع كما وقع عن البعض في نظائر المقام غير مسموع والتفصيل فيه خارج عن مقاصد الفن على ان ذلك ينافي قضية التسليم
فان المتناقضين لا يلزم ان يتناقض مقتضاهما بهذا البيان كيف والنقيضان هما مشتركان في اقتضاء الاقتضاء احتج
المفصلون بين اللغة والشرع على انتفائها لغة بان فساد الشيء عبارة عن انتفاء الاحكام ولا دلالة للفظ النهي عليه والجواب
ان ذلك انما يتجه في المعاملات واما في العبادات فلما مر في حجة القول المختار وعلى ثبوته شرعا بوجهين الاول ان علماء

الاعصار

الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد والجواب عنه ما مر الثاني انه لو لم يفسد لكان في تركه حكمة موجبة للنهي
عنه وفي فعله حكمة موجبة للصحة والتالي باطل لان الحكمتين اما ان يتساويا فيتعارضان ويتساقطان فيكون فعله على حد تركه
ويمتنع النهي عنه لعدم حكمة فيه واما ان يترجح حكمة احديهما فامتناع الاخرى لانتفاء حكمتها مع ما فيه من تفويت القدر
الزائد من حكمة الاخرى وهي حكمة محضة حيث لا معارض لها والجواب ان ذلك انما يتم في العبادات لان صحتها تستلزم تعلق الامر بها
وحكمة الامر فيها تعارض حكمة النهي فيرجع الى احد الوجوه المذكورة واما في المعاملات فالحكمة الموجبة لترتب الآثار عليها لا تنافي
حكمة النهي عنها لجواز ان يترتب على عمل اثر شرعي هنا لانا نريد بالحكمة الجهة الموجبة لثبوت الحكم بالاثر ولذا نريد بها الجهة الموجبة
لرجحان الفعل للعباد فيها ممنوع والسند واضح من ان ترتب الاثر وفساد المعاملة شرعا فيما اذا تعلق بعينها او لازمها
يرجع محصله الى وجوه الاول الاجماع ووجهه بانا نرى اطباق المتقدمين والمتاخرين على فساد المعاملات التي تعلق النهي بها باحد
الوجهين مستندين في ذلك الى مجرد النهي عنها وليس لهم مستند سواه اذ لو كان لوقفنا عليه وعدم وقوفنا عليه في مثل المقام بعد الفحص
يقتضي عادة بالعدم لكثرة المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها ودعوى استنادهم في ذلك الى الاجماع او الضرورة مدفوعة بان الكلام
في دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع وغير الضرورة لتأخرهما عنه في الوجود وهذه الدلالة ليست لغوية اذ لا يفيد مدلول النهي لغة
التحريم وهو لا يدل على نفي آثار المعاملة باحد الثلث فتعين ان تكون شرعية مستندة الى نقل الشارع لها عن خصوص التحريم الى ما يتضمن
الفساد او يستلزمه والجواب ان استناد الكل في الحكم بالفساد الى مجرد النهي غير معلوم ان لم يكن خلافه معلوما واستناد البعض
غير مفيد وعدم وجدان المستند في مثل ذلك لا يقتضي عادة بالعدم لجواز ان يكون دليلا واطلاعا اما لو آده لم يصل الينا وانما يستبعد
عدم الوصول اذا اتحد الدليل بحسب تعدد الموارد مع ان الدليل في جملة من الموارد معلوم كقوله تعالى الذين ياكلون
الربا الآية وقوله تعالى لا تأكلوا الربا وقوله صلى الله عليه وآله ان الذي حرم شربها حرم ثمنها وقد ورد في اخبار عديدة ان ثمن الكلب
الذي لا يصطاد به وثمن الخمر وثمن النبيذ وثمن المسكر وثمن الميتة واجر الكاهن والزانية ومهر البغي سحت الى غير ذلك مما يقف
عليه المتتبع على ان الوجه الثالث وهو الاجماع ان كان عمدة دليلهم على المقام ولم نعثر عليه فكيف يدعى انه لم يعثر في
ذلك على دليل لهم الا انه يدل لنا انهم لم يتمسكوا بها في مقام الحكم بالفساد وكانهم اثبتوه بغيرها وهو كما ترى مع احتمال
ان يكون مستندهم اجماع من تقدم عليهم فما ذكره من ان دليل المجمعين غير الاجماع ان اراد دليل المجمعين ممن وقفنا على قولهم
من اصحابنا غير الاجماع فممنوع لجواز ان يستند اجماع الى اجماع اخر وان اراد ان دليل المجمعين في الصدر الاول غير الاجماع فمسلم

لكن ليس لاكثرهم مصنف مبسوط معروف ليستعلم ان مستندهم على الفساد هل هو مجرد النهي او غيره على ان مستندهم لو كان
نفس النهي فلا ريب في انه حجة في الفساد مع ان اتفاق الاصحاب قاطع بتحققه في اكثر موارده فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل ظني
بل الظاهر انهم تمسكوا في ذلك بظاهر النهي المعتضد في اكثر موارده بادلة خاصة من نص قاطع او اجماع او ضرورة وظهور النهي
في ذلك ليس من جهة كونه منقولا في عرف الشرع اليه لما عرفت من ان هذه الدلالة ثابتة في نهي الطبيب وغيره من ارباب
الصنائع ولا قائل بالنقل في جميعهم ايضا وبالجملة فالنهي الوارد في امثال هذه الموارد ان تعلق بالجهة المطلقة دل على فسادها
وان تعلق بها مقيدة بقيد دل على فساد المقيد فيستفاد منه انتفاء القيد عن صحتها حيث يتحقق ثبوت الصحة للطبيعة
كما ان المستفاد من الامر بالطبيعة وشبهه نحو وكاتبوهم والصلح خير صحتها ومن الامر بها مقيدا او بالقيد عند فعلها اشتراط
الصحة به مع ان اصالة الاتيان بنقل الامر في تلك الموارد الى ما يقتضي او يستلزم الصحة او الشرطية بل الظاهر ان المستفاد من
الامر والنهي في مثل ذلك ليس الا الارشاد الى فعل ما هو الصحيح او ترك ما هو الفاسد نظير اوامر الطبيب ونواهيه في صنع الادوية
والمعاجين وان تعلقا بمن له اهلية الايجاب والتحريم في جهة كالمملوك وقد يعترض على الدليل المذكور بان كلام الفقهاء
في النهي عن المعاملات مضطرب لانهم قد يستدلون بالنهي على الفساد وقد يصرحون بان النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها
واجاب عنه الفاضل المذكور بان المصرح بالاقوال ان كان ممن يذهب في المسألة الى نفي الاقتضاء مطلقا فتصريحه في بعض جزئياتها
غير قادح كما لا يقدح تصريحه بالنفي في اصل المسألة وان كان غيره كان ذلك عن بينة واضحة على مصيره الى التفصيل في ذلك وانه
يقتضي الفساد عنده في بعض الموارد دون بعض والذي يظهر بالتتبع في موارد الاثبات انه يثبت الاقتضاء حيث يتعلق النهي
بعين المعاملة او بصفة لازمة لها وينفيه في غير ذلك ويمكن الجمع بين كلماتهم بانهم يستدلون بالنهي على الفساد حيث يكون
دليل الصحة مقصورا على مورد الحل كما في البيع لقوله تعالى واحل الله البيع واما حيث لا يكون مقصورا عليه فيمنع من دلالته فيه
على الفساد كذبح الغاصب لعموم ما دل على حلية المذكى كقوله تعالى وكلوا مما ذكر اسم الله عليه وكوطء الحائض لدخوله تحت
عموم ما دل على لزوم تمام المهر بالوطي كقوله تعالى ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وضعفه لان دليل
صحة البيع لا ينحصر في دليل حليته بل يتناوله عموم الامر بالوفاء بالعقود وكذا الكلام في غيره من سائر العقود ولا يذهب عليك ان
التنزيل المذكور ضعيف لانا نراهم يحكمون بفساد معاملات كثيرة تعلق النهي بها باعتبار وجود غرر لازم كبيع المجهول او البيع
بالمجهول او بيع غير المقبوض وبيع الصرف قبل القبض وبيع الآبق قبل القبض وبيع الثمرة قبل بدو الصلاح على التفصيل المقرر في محله

الى غير

الى غير ذلك فلو تعسف بان تلك القيود لازمة لتلك المقيدات اذا اخذت من حيث كونها مقيدات لتوجه عليه بان الحال في
الوصف الغير اللازم ايضا كذلك فان البيع وقت النداء اذا اخذ من حيث كونه مقيدا بوقت النداء كان القيد لازما له
ومن هنا يظهر ان التفصيل المذكور مما لا محصل له لانه ان اعتبر لزوم الوصف بالنسبة الى ماهية المعاملة فقط فانه غير متحقق
في الامثلة التي ذكرها من بيع المنابذة والملامسة ونكاح الشغار ونحو غيرها وان اعتبر لزومه بالنسبة الى الصنف او
الشخص فيها لزم ان يكون جميع الاوصاف كذلك للزومها للصنف المتصف بها بل الاقرب تنزيل كلماتهم على ما اخترناه من التفصيل
ولو صح ان النهي المتعلق بالشيء يستدعي حكمة داعية اليه وحكمة الفساد هي الحكمة الظاهرة من النواهي المتعلقة بالمعاملات
عند خلوها عن قرينة تدل على غيره كنواهي الطبيب فاليه يرجع ما اخترناه من التفصيل فان الظاهر من النهي عن معاملة عند عدم القرينة
تعلقه بها لنفسها من حيث كونها تلك المعاملة نعم قد يستظهر من قرينة مقال او شهادة حال ان حكمة النهي امر اخر غير الفساد
كالنهي عن البيع وقت النداء فان الظاهر منه بمعونة القيد ان الحكمة الداعية اليه التهيؤ للصلاة الجمعة وعدم التشاغل عنها بالبيع ونحوه
فلا يستفاد منه الفساد اذ يكفي في حسن النهي ترتب الحكمة المذكورة عليه فينتفي ظهور النهي في الفساد فيبقى عموم ما دل على صحة
البيع سليما عن المعارض وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول السيد الطبيب لعبده لا تصنع هذا المعجون في وقت كذا فان لي
اليك في ذلك الوقت حاجة فانه لا يفهم منه عرفا انه لو صنعه في ذلك الوقت لم يترتب عليه اثاره بخلاف ما لو قال لا
تصنعه في وقت كذا من غير اشعار بالعلة فانه يفهم منه عرفا ان صنعه في ذلك الوقت مما لا يترتب اثره عليه وانما
اعتبرنا سيادة الطبيب على المخاطب لئلا يفرق بين نواهيه ونواهي الشارع بان الطبيب ليس له اهلية التكليف والتحريم فيتعين
نواهيه للارشاد والدلالة على الفساد بخلاف الشارع الثاني ان هذه المسألة من قبيل المسائل اللغوية يكفي فيها نقل الواحد
فضلا عن المتعدد ولا فرق في الطريق بين الاوضاع الحادثة والقديمة فيكفي نقل جماعة كون النهي حقيقة في عرف الشرع
الى ما يقتضي الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ حد الاجماع ولا سيما نقل السابقين الثابت لتقدم المتتبع مضافا الى ما حكاه
السيد في المقام من الاجماع وقد مر والجواب ان التعويل على النقل مقصور على المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى استعلام
الحال فيها بالبحث والفحص لانقطاع مداركها عنا وتحققها عند النقلة لان ما دل على جواز التعويل على النقل وهو الاجماع
لا يساعد على جوازه في غير ذلك بل الظاهر ان الاجماع منعقد في غيره على عدم جواز التعويل فيه على النقل ولولا ذلك لاكتفى علماء الاصول
في مباحث الالفاظ بنقل بعضهم فيها فلم يتكثر بينهم الاقوال ولم يحتاجوا الى تجشم الاستدلال ولا خفاء في ان المقام من قسم

الغير فان تملك الناقل على ما اعترف به لمنافي تهم الفقهاء منه الفساد وقد عرفت ان ذلك لا يساعد على مطلوبه وهنه يظهر
ضعف ما نقل في المقام من الاجماع الثالثة جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع قال سألته عن
مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن
عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى
سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي رواية الاخرى بعد ان ذكر حكمه ع بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة فقلت لابي جعفر ع
فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك
ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عدة وشبهه ووجه الدلالة ان الروايتين دلتا على ان نكاح العبد بغير اذن
انما لم يفسد مع لحوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه وانما عصى سيده فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذي من اقسام المعاملة
يوجب الفساد فان قيل كيف اثبت على العبد عصيان السيد مع عدم الاذن مع ان عدم الاذن اعم من المنع وهو الموجب للعصيان
وليس عصيان السيد يستلزم عصيان الله تعالى حيث اوجب على العبد طاعته فكيف اثبت احدهما ونفى الاخر قلنا اما الاول فمدفوع
بانه يمكن تنزيل العصيان على صورة المنع من النكاح فالمعنى انما عصى سيده على تقدير منعه منه ويمكن تركه على اطلاقه تنزيلا للعادة
منزلة المنع من حيث ان سيرة الموالي جارية على عدم الرضا بتلك العقود من هذا الامر بدون الاذن واما الثاني فقد
اجيب عنه تارة بتنزيل عصيانه تعالى على معنى انه لم يعص الله واقعا حيث لم يعص السيد واقعا مع لحوق الاجازة وتنزيل عصيان
السيد على عصيانه في الظاهر قبل وقوع الاجازة واخرى بان المراد بالمعصية المنفية المعصية الخاصة وهي المعصية الموجبة للفساد فلا ينافي
استلزام معصية السيد المعصية تعالى واختار الفاضل المذكور هذا الوجه واستشهد عليه بقوله ع في الرواية الثانية ان ذلك ليس ك
اتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عدة وشبهه ومنها موثقة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في مملوك تزوج بغير
اذن سيده اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ومنها ما ورد في
من طلق ثلاثا في مجلس انه ليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وعضدته اخبار معتبرة في بعضها ما خالف
كتاب الله والسنة وفي بعضها كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل ووجه الدلالة انها تضمنت قاعدة
كلية وهي وجوب رد كل شيء خالف الكتاب او السنة اي رده بالطلاق الى ما يقتضيه الكتاب والسنة من البطلان والمعاملة
المحرمة مخالفة لاحدهما فيجب ردها بالطلاق اليه لولا ان النهي موجب للفساد لما كان الرد موجبا له والجواب اما عن الروايتين

الاوليين فبان الظاهر من العصيان فيهما بقرينة المقام الاتيان بما لم يمض او لم يرض بصحته فالمعنى ان العبد لم يات بنكاح لم يمضه الله
او لم يرض بصحته على تقدير الاجازة وانما اتى بنكاح لم يمضه السيد او لم يرض بصحته على تقدير عدم الاجازة ووجه الاطلاق في العصيان
على ذلك وقوع التعبير عنه غالبا بالنهي ومما يدل على ما قررناه حكمه بعصيان العبد لسيده المحمول على صورة المنع مع ان الظاهر
اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد فهو حينئذ حال المنع ويؤكده قوله ع فاذا اجازه فهو له جائز فان المراد
اذا رضي بصحته فهو له صحيح على ان الرواية الثانية ضعيفة والاولى صالحة للتنزيل على الزام المخالفين فان الحكم ابن
عتيبة على ما صرح به في الرجال عامي والظاهر ان ابراهيم النخعي مثله وفي الرواية ايضا اشعار بذلك وكيف كان فلا دلالة
للروايتين على ان النهي عن المعاملة يوجب الفساد ومع التنزل فحملهما على التفصيل الذي ذكره ليس باولى من حملهما على
تفصيلنا المختار واما عن الرواية الثالثة فبان غاية ما لا اشعار لها بالمقصود ولعل ذكرها في الادلة وقع سهوا من
القلم واما عن الروايات الاخيرة فبان الظاهر من المخالفة فيها المخالفة في الحكم الوضعي بقرينة ما ذكر فيها من الاسباب كالطلاق
بدون الاشهاد وتطليق المطلقة ولو سلم ان المراد بها مطلق المخالفة فليس في ردها لمخالفة الحكم التكليفي ايهام ما يوجب الفساد
اذ لم يثبت بعد دلالة النهي عليه فيكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفي اجراء حكم المعصية عليه من الفسق والتعزير
والالزام بالتوبة ودعوى ان المعنى رده باطلا اليهما تحكم على الممنوع اذ لا شاهد عليه هنا والعمدة في الجواب هو الاول واحتج من
قال بالدلالة على الصحة بان المنهي عنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا والتالي باطل لانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلاة
في الاوقات المكروهة هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وايضا لو لم يصح لكان ممتنعا فلا يكون في النهي عنه فائدة
والجواب اما اولا فبالنقض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله ص دعي الصلاة ايام اقرائك فان المنهي عنه فيهما لا يقع صحيحا اجماعا
واما ثانيا فبالحل بان هذا قابل للتاويل اما في النهي بتجريده عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقة فيكون معنى لا تنكحوا لا انكاح ومعنى
دعي الصلاة لا صلاة لك في تلك الايام وهكذا واما في المنهي عنه بحمل النكاح والصلاة على ايقاع صورتهما بقصد المشروعية
لانه اقرب الى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة وذلك لان الظاهر يبين عنه بمخالفته للعقل ومعارضته بما هو اقوى منها في الظهور
ثم لا يخفى ان التمثيل بالنهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة تمثيل بما هو خارج عن محل البحث وقد تقدم الكلام فيها بما لا مزيد عليه
ويمكن ان يجاب عن الوجه الثاني ايضا بان المنهي عنه يجوز ان يكون ممتنعا بهذا المنع والمحال المنع الممتنع بغيره وقد سبق الكلام
فيه تنبيها فلا نعيده وقد عرفت بما حققنا عدم الفرق بين المنهي عنه لنفسه او لجزئه او لوصفه ومنهم من ذهب الى ان المنهي عنه لوصفه

يرجع حكم النهي فيه الى الوصف دون الموصوف فحكم في الربا المنهي عنه لوصف الزيادة انه لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا وانتج بانه لو دل لناقض التصريح بالصحة ولا تناقض ولو حيلنا لا يعتبر ذبح ملك الغير والجواب عنهما يظهر مما مر فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه التتابع كما قد يتعلق النهي بنفس العبادة وقد مر الكلام فيه كذلك قد يتعلق بجزئها او حال العبادات المتقدمة كقراءة احدى العزائم في الصلاة او القراءة الجهرية في موضع الاخفات وبالعكس ولا ريب في اقتضائه الفساد في الجزء عقلا ولغة لان جزء العبادة عبادة لا محالة فيجري فيه ما يجري فيها وقضية فساده فساد المركب لان عدم مطلوبية الجزء يستلزم عدم مطلوبية الكل لانه في الحقيقة نفس الاجزاء نعم حصول الامتثال بالباقي على تقدير قيام دليل عليه فيستكشف به عند التحقيق عن بدلية المركب الثاني عن المركب الاول ولو على تقدير المخالفة في الجزء وكذا لو تعلق بشرطها وكانت عبادة سواء تعلق النهي بنفسه او بجزئه كالطهارة بالماء المغصوب او بجزئه كذلك كغسل اليد في الوضوء منكوسا لان ذلك يوجب فساد الشرط بالبيان المتقدم وفساده يوجب فساد المشروط لو لم يتخلف عنه واما اذا لم يكن الشرط عبادة فالنهي عنه لا يقتضي فساد المشروط عقلا وبقضيته عرفا حيثما يقتضيه في المعاملات لان الشرطية من الامور الجعلية والوضعية فيكون على حد المعاملات في ذلك وعلى هذا فلو ورد النهي عن التستر بشيء في الصلاة كالحرير بحيلة المستية دل على الفساد بخلاف ما لو بذر ان لا يستر بثوب فتستر به فيها وكذا لو نهاه عنه من يجب عليه طاعته وقد يتعلق النهي بامر خارج عن العبادة وح فان لم يكن النهي عنه للعبادة كالنظر الى الاجنبية في الصلاة فلا اشكال في عدم اقتضائه الفساد وان كان للعبادة كالتكفير المنهي عنه للصلاة فهو لا يقتضي الفساد عقلا لتعدد المتعلق لكن لا يبعد استفادة الفساد منه عند الاطلاق عرفا نظرا الى ما يستفاد من المانعية منه ما لم يظهر اراده مجرد التحريم كما لو تدرانه لا يلتفت فيها يمينا او شمالا او لا يوقع اصابعه او نحو ذلك فان النهي الناشئ من النذر يفيد تحريم الجزء فلا يفيد الفساد الثالث تمام في النهي المتعلق بالمعاملات من دلالته على نفي ترتب الاثر المقصود وعدمها يجري في النهي المتعلق بغيرها من الامور الوضعية التي لها آثار شرعية كالتطهير والتذكية ونظائرهما فان النهي عن التطهير بالماء المتنجس يفيد عدم وقوع اثر التطهير والنهي عن الذبح بغير الحديد حالة الاختيار يفيد عدم وقوع التذكية به والنهي عن التطهير بالماء المغصوب او التذكية بالآلة المغصوبة او ما اشبه ذلك لا يصرف فيه بحال انما في ترتب اثر الطهارة والتذكية عليها الى غير ذلك كما لا يخفى بالمقايسة الى ما سبق القول في المنطوق والمفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ وكان حكما لمذكور والمراد باللفظ والمذكور به ما يتناول المقدر والمنوي والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور وهذا التحديد مستفاد من كلام بعضهم

١٦٦

كالعضدي وغيره والمشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق والظاهر ان الفرق في المقامين متعلق بدل وان المراد بكون الدلالة في محل النطق ان تكون ناشئة من اللفظ ابتداء اي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه وبكونها لا في محل النطق ان تكون ناشئة بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على تعليق وجوب الاكرام على المجيء وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الاول هذا والعضدي بعد ان ذكر الحد الاول فسره بقوله اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله وذكر في الاخير فسره بقوله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله وصرح بظهور ان الفرق في المقامين حينئذ كان صفة مع اسمها وتقدير الكلام ما دل عليه اللفظ وكان موضوعه في محل النطق او لا في محله ولا يخفى بعده قال بعض المعاصرين وفي الحدين تسامح لان المدار في الفرق على كون موضوع الحكم مذكورا او غير مذكور فلا يتحصل ولو ان في محل النطق حالا عن الموضوع الا بارتكاب نوع من الاستخدام ثم قال ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع فيلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وهذا محصل كلامه ويشكل بان الضمير المجرور في الحد الاول لا استخدام للزوم وقوع الموصول بلا عائد فانه انما يستدعي الضمير باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير الحال فانه انما يرجع الى ذي الحال باعتبار المعنى الذي استعمل فيه لا غير وبالجملة فالاستخدام انما يتحقق في الضماير التي يصح وضع المرجع موضعها وذلك يتعذر في مثل ما مر ولو قدم ذلك ضمير آخر يرجع الى الموصول او ذي الحال لزم الجمع بين الاستخدام والاضمار مع امكان الاكتفاء بالاضمار بتقدير لفظ المرجع مضافا الى الضمير ولو اراد ان الظرف حال عن نفس الموضوع وسماه استخداما اما لتشبيهه به او باعتبار لزومه في ضمير الحال ففيه ان الموصول بمعنى الموضوع مما لا عامل له فيلزم خلو الحال عن العامل وربما ظهر مما ذكره من الخروج عن المعنى المصطلح بناء على التفسير الموصول بالموضوع فما لا خفاء فيه اذ ليس المنطوق والمفهوم في مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم الاستخدام على هذا التقدير ففيه وضوح بل يتعين رجوع الضمير الى الموصول باعتبار المعنى الذي اريد منه نعم لو اريد بالموضوع اللفظ اتجه اعتبار الاستخدام في الضمير المجرور لكنه مع ما يلزمه من دلالة لفظ الحد يستلزم بقاء الموصول بلا عائد كما مر ثم ان هذين الحدين ظاهرة الانطباق على قول من يجعلهما من صفات المدلول واما على قول من يجعلهما من صفات الدلالة كالحاجبي فينبغي عليه ان يتوسع في الدلالة او يجعل ما مصدرية والضمير المجرور فيه راجعا الى المدلول المدلول عليه بالدلالة ويمكن ارجاعه الى المنطوق والمفهوم بطريق الاستخدام الا انه بظاهره يوجب التعسف ثم اقول وفي الحدود المذكورة اشكالات ينبغي التنبيه عليها منها ان كلا من الحدين بل الاولين بل الاخيرين ايضا على توجيه البعض منقوض بمثل قول القائل اكرم خادم

العالم حيث يبلغ علمه اكرامه بطريق الاولى لو يزاد مثل هنا بعد مفهوما على ما يقتضيه طريقتهم مع انه ما ثبت له الحكم وهو العالم
مذكور لا يقال لعل المراد ان يكون ما ثبت له الحكم مذكورا لاثبات الحكم له والعالم في المثال المذكور غير مذكور لاثبات الحكم
له بل لما اضيف اليه فلا يلزم خروجه عن حد المفهوم ولا دخوله في حد المنطوق لانا نقول لا سبيل الى ذلك لعدم مساعدة ظاهر
اللفظ عليه مع انه يوجب ورود النقض على الحدين عكسا بدلالة الايماء على اقل الحمل طردا وعكسا لان الحمل غير مذكور فيه لبيان اقله
بل الوجه في الجواب ان ما ثبت له الحكم على الوجه لما هو اكرام العالم كما ان ما ثبت له الحكم في قولك ان جاءك زيد فاكرمه هو مجيء
زيد لا زيد ولا ريب ان اكرام العالم غير مذكور وعلما المذكور اكرام الخادم فلا اشكال ومنها انهما منقوضان بدلالة الايماء على اقل
الحمل لان الموضوع فيه مدلول الاقل دون الحمل وهو غير مذكور ولو تكلف بجعل المفهوم مدلول قولنا الحمل اقله كذا منعنا اعتباره
في المقام ولا تخرج مفهوم اية التافيف عن حده اذا جعل الابوان موضوعا وقيل الابوان يحرم شتمهما وضربهما وما التزم به
بعضهم من ان مدلول الاية اذا ضبط بهذا الاعتبار كان منطوقا كما انه ان اخذ بالاعتبار الذي كان مفهوما فتعسف ركيك فتهور
انه غير فهم لا يساعد عليه وكذلك الحال في مفهوم الشرط فانه يصح ان يقال في المثال المتقدم زيد ان جاءك فلا يجب اكرامه
فيكون موضوع الحكم مذكورا الى غير ذلك بل التحقيق ان العبرة في ذلك بالمعنى المسبوق الى الفهم من الكلام واليه يرجع الحد وبه
ينحل الوهم المذكور ومنها ان الحدين الاولين بل الاخيرين ايضا على توجيه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما اذا اريد بها
قصر الموصوف على الصفة فان موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف مذكور وكذا اذا اريد بها قصر الصفة على الموصوف في مثل قولك
انما عمرو زيد اكرمته ومنها ان الحدين الاخيرين على ما عرفت لا يصلحان الا للتوجيه الذي ذكرناه وعلى تقديره ينتقضان ايضا
بالمنطوق المدلول عليه بدلالة الاشارة لان اللفظ لا يدل عليه ابتداء ومنها انهما منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما ونحوها
فانها تدل بالوضع في الاثبات على اثبات الحكم المذكور للمذكور ودفعه عن غيره او دفع ما عداه عنه وفي النفي بالعكس فتكون الدلالة
ابتدائية ولا في محل النطق ويمكن الجواب عنه بان انما ليست موضوعة لافادة نفي الحكم عن غير المذكور او اثباته له مثلا كيف وهو
معنى اسمي حملي وهي حرف لا يستقل بالمفهومية بل موضوعة لمعنى بسيط هو قصر ما بعدها على ما يليها ماخوذا باعتبار كونه الة
لتعرف حالها فتدل على نفي الحكم عن غير المذكور او اثباته له مثلا بالالتزام فتكون الدلالة عليه في غير محل النطق ومنها ان حد
المفهوم منقوض بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده وبدلالته على فساد الضد على القول به ونحو ذلك مع ان شيئا منها لا يسمى مفهوما
اصطلاحا ويمكن دفعه بان المعتبر في المفهوم والمنطوق ان يكونا مدلولا للفظ او دلالة بقرينة ان المقسم عندهم احدهما ولا نسلم

الاقتضاء

ان اقتضاء الامر لما ذكر يعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل والفرق بينهما دقيق والمرجع فيه الى العرف ومنها ان حد المفهوم
لا ينطبق على شيء من مصاديقه لانها مركبة مما دل عليه اللفظ في محل النطق ومما دل عليه لا في محله والمركب من الشيئين ليس
باحدهما ويمكن الجواب عنه بان المراد بما دل عليه اللفظ في حده ما دل عليه في الجملة ولو على بعضه فيكفي خروج بعض المدلول
عن محل النطق ولا يخفى بعده او ان المراد ما دل عليه باعتبار التركيب واللفظ لا يدل على شيء من ابعاضه بهذا الاعتبار في محل
النطق ومنها ان حد المفهوم يصدق على لوازم المفردات او دلالتها عليها كالاسد بالنسبة الى الشجاع عند دلالته عليها مع
انها لا تسمى مفهوما في الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد بالموصول في حده المدلول المركب او يجعل الضمير راجعا اليه فقد
اتضح مما ذكرنا ان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل لا يكاد يتاتى انها تحد سالم فالوجه في المقام ان يجعل الحدود المذكورة
حدودا لفظية تقريبية ويرجع في معرفتهما الى العرف فالمفهوم هنا ولو عرف المفهوم بانه مدلول خبري او انشائي غير مذكور لازم
المدلول خبري او انشائي مذكور مع اختلافهما في الحكم نفيا واثباتا او اتفاقهما فيه مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه لكان قريبا
وقد يعزى الى البعض انه جعل ما عد المنطوق فالصريح من المفهوم وهو على الظاهر غير جيد **فصل** قسموا المنطوق الى صريح وغير
صريح فالصريح ما دل عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية والحقوا به المدلول التضمني وفيه على ما ينبغي وغير الصريح بتقسيم الى
ما دل عليه اللفظ بدلالة اقتضاء او ايماء او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للمتكلم في الخطاب اولا والثاني هو
المدلول عليه بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فان احديهما مسوقة لبيان حق الوالدة والاخرى لبيان اكثر مدة الفصال
ويلزم منهما تعيين اقل الحمل وان كان الاول فهو على قسمين الاول ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه وهذا هو المدلول
عليه بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطا والنسيان فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة ونحوها والصحة
قد تكون عقلية كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه لو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا وهذا مبني على تقدير عدم التجوز في لفظ
القرية وقد يكون شرعية كقولك اعتق عبدك عني على الف فان اختصاص العتق بالملك يوجب تقدير الملك اي مملكا على الف
الثاني ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن علة له لاستبعد اقترانه به فيحمل على التعليل وان لم يصرح به وهذا هو المدلول عليه بدلالة
الايماء كما لو قال السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان فقال عليه السلام له كفر فان اقتران قوله كفر بقول السائل يقتضي
ان يكون المراد كون الوقاع المسؤول عنه علة لوجوب الكفارة ولا يذهب عليك انه ينبغي تنزيل ما ذكروه في هذا النوع
على التمثيل لا التخصيص لعدم اختصاصه به فالمناط فيه ان يقال هو ما دل عليه اللفظ لاقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته

واعلم ان القرائن التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي قد توجب ذلك لتوقف صدق الكلام عليه
كالنفي في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فانه محمول على النهي مجازا والقرينة عليه لزوم الكذب على تقدير حمله على النفي او صحة
كقولك جئني باسد يرمي فان الاسد الحقيقي لا يصح اسناد الرمي اليه ولا قرائنه بما لولاه لكان مستبعدا من شهادة حال
او ضيقه مقال كقولك رايت اسدا في الحمام فان التقييد بكونه في الحمام يبعد كونه اسدا حقيقيا وكذا ان كان في
المقام ما يفيد ذلك ولا خفاء في ان قرائن المجاز لا تخلو عن احد هذه الاقسام فلا اثر يرجع الى احدى هذه الدلالات
فيكون دلالته على الاولى دلالة اقتضائية وعلى الاخيرين دلالة ايمائية وزعم بعض المعاصرين ان دلالة المجاز الذي يكون
قرينته غير العقل داخلة في المنطوق الصريح او الايماء من ذكر قسم اخر يشملها وذلك لما استظهر من امثلتهم للدلالة الاقتضائية
من اختصاصها بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل وهذا فاسد من وجوه اما اولا فلان ادخال المجاز في المنطوق
الصريح غير سديد لانه ليس مدلولا مطابقيا على ما هو المعروف بينهم في تعريفه لظاهر ما يقتضيه مع ان العضدي صرح بها باعتبار
الوضع كما فعلناه ولم نقف على من ينكر ذلك منه وذلك ان يكون الاصطلاح جاريا عليه واما ثانيا فلان جعل القسمة غير شاملة لمثل
هذا القسم مع انه من معظمها واظهرها مما لا يقبله الذوق السليم لما فيه من دعوى خفاء مثل هذا الامر البين على انظار المحققين
واما ثالثا فلان عنايتهم لبعض الاقسام المذكورة يشمل بالملاحظة المجاز باقسامه فلا وجه لتخصيصه بالمجاز في الاعراب او
المجاز الذي قرينته العقل بمجرد ذكرهم مثالا او مثالين منهما بل يمكن ان المثال الذي ذكروه للذي قرينته العقل من باب المجاز
في الاعراب ايضا وهذا ظاهر **فصل** اختلفوا في ان التقييد بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند انتفائه او لا فذهب الى كل فريق والا
كثر منهم الى الاول ولنبين اولا معنى الشرط ليتضح مورد البحث فنقول الشرط في اللغة الزام الشيء والتزامه صرح به غير واحد منهم ومنه
الشروط التي تقع في العقود واما الشرط بمعنى العلامة فالظاهر انه بالتحريك كما نص عليه بعضهم ومنه اشراط الساعة وفي ايتان بالسكون
على ما زعم واما عرفا فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وقد مر تحقيقه في بحث المقدمة وقد يطلق ويراد به السبب عند بعضهم
وقد يطلق ويراد به الجملة المصدرة بلفظ ان من ادوات الشرط كان واخواتها وهذا هو المراد في المقام وقد يجري عليه مصطلح علماء العربية
ثم منهم من قرر النزاع في الامر المقيد بالشرط ومنهم من قرره في الحكم المقيد به ومنهم من جعله في التعليق به والظاهر انه لا فارق في المقام
فان الاخيرين مساوقان في تخصيص الدلالة بالامر نظرا الى تفرع البحث عنه في مبحث الامر والظاهر ان النزاع في المقام لا يختص بالتعليق بكلمة
ان وتجري جماعة لموضع النزاع في التعليق بها ليس نصا في التخصيص لامكان التنزيل على التمثيل فيطابق ما ذكره غيرهم لذي التعليق على

الشرط مع فهل يختص النزاع بادوات الشرط اعني ان ولو واذ اذا استعملت في الشرط او يجري فيها وفيما يتضمن معنى الشرط من الظروف
المبنية او يجري فيهما وفيما يشبه به كالفاء الداخلة على خبر الموصول او الموصوف حيث انها مشعرة باعتبار معنى الشرط بين الجملتين
على ما هو الظاهر كالموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على خبرهما بناء على ما ذكره اهل العربية من تضمنهما معنى الشرط
وجوه ثم من المثبتين من نص على ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع ومنهم من اثبتها بالنظر الى دليل الحكمة واطلق الباقون
والظاهر من مثبتيها بالوضع ثبوتها عندهم بطريق الالتزام وذهب بعض الافاضل الى ثبوتها بالتضمن ثم الظاهر من اكثر المثبتين القول
بدلالته على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا والظاهر من النافين نفي دلالته على ذلك مطلقا والتحقيق انه يدل بالالتزام
على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مطلقا لنا ان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء
على الشرط بمعنى افادة ان الثاني لازم الحصول لحصول الاول ومرجعه الى ان للشرط علاقة بالجزاء يقتضي بها عدم انفكاكه عنه
وحيث تنحصر هذه العلاقة لغة في علاقة اللزوم في علاقة العلية بانواعها الثلاثة من ان يكون الشرط سببا للجزاء اما سببا عقليا
كقولك اذا اراد الله شيئا كان او عاديا نحو ان ظاهرت تكفر وان يكون مسببا عنه مساويا له نحو ان كان النهار موجودا
كانت الشمس طالعة وان يكونا معلولين لعلة واحدة كذلك نحو ان كان النهار موجودا كان العالم مضيئا فادوات الشرط في هذه
الموارد ونظائرها انما تستعمل لافادة كون الجزاء لازم الحصول للشرط واما ان الشرط سبب للجزاء او مسبب عنه او مشارك له في العلة فمستفاد
من اعتبار امور خارجة ولا اختصاص لها باحدها نعم حيث يكون الجزاء انشاء لا يصح ان يعتبر الشرط وفيه مسببا عن الجزاء لظهور ان
المعنى لا يستقيم فيتعين ان يكون شرطا اي سببا نحو ان ظاهرت فكفر فان الظهار سبب شرعي لوجوب الكفارة ومطلوبيتها او ملزوما
لشرط بان يكونا معلولين لعلة واحدة نحو اذا شاهدت موضع كذا فقل كذا اذا كان السبب الوضعي للطلب هو الزم المشاهدة كما
لقرب المحصول دون نفسها لكن حيث ان الظاهر من اللزوم عند الاطلاق هو اللزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الاطلاق كون
كون الشرط شرطا والجزاء مشروطا بل نقول الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالي لازما ان يكون الملزوم شرطا بالمعنى المتقدم
واللازم مشروطا له مطلقا ومستتبعا ان صفة اللزومية لازمة للمشروط بعد الشرط فانه قد لا يكون لازما قبله لما من باب اختصاص
به ولهذا ينصرف مطلقها اليه وهذا هو السر في تبادر شرطية الشرط للجزاء عند الاطلاق مطلقا كونها موضوعة لذلك
ان اللزوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحدا وهو كون الجزاء لازما للشرط واذا ثبت ان قضية اطلاق التعليق شرطية
المقدم للتالي لا سيما اذا كان انشاء فنقول كما ان الظاهر من التعليق شرطية المقدم كذلك الظاهر من اطلاق الشرطية كون المذكور

شرطا على التعيين الى البديهة كما يرشد اليه قولك حصول المجيء شرط وجوب الاكرام وسيأتي لهذا مزيد بيان فان كان المفهوم
من الطلاقة كون المذكور شرطا على التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط فيفهم
دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستند الى الوضع لان ذلك قضية التعليق وعلى
انتفائه عند انتفاء شرطه مستند الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التعيينية فقول القائل ان
جائك زيد فاكرمه وان اكرمك فاكرمه مخالف للظهور دون الوضع واما نحو اكرم زيدا ان جائك وان لم يجئك فالمراد على
الوضع اذ لا تعليق فيه حقيقة فان قلت تنزيل الخطابات العرفية على هذه التدقيقات الحقيقية الخفية عن سليقة الفصحاء اكثر
الافهام عن الوصول اليها فكيف يبتنى عليها وادعاء اهل العرف عليها قلت الانتقال الى امثال هذه الدقايق بطريق الاجمال
مما يشترك فيه العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول الى تفاصيل تلك الدقايق والتمكن من بيانها الا ترى ان كثيرا من وجوه
البلاغة المودعة في علم البيان مطالب دقيقة جدا ومع ذلك فهي ماخوذة من اعتبار اهل العرف لها في محاوراتهم ومتى من
لها في مجاري استعمالاتهم فهم يتنبهون لتلك النكات لكن بطريق الاجمال فلهذا لو كلفوا ببيانها لعجزوا وكذلك
الحال في جملة من مباحث العلم فانا نراهم يحكمون بعدم اقتضاء الامر بالشيء لبطلان ضده وبعدم جواز اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد الى غير ذلك مع ان تفاصيل الكلام فيها مما قد عجز اساطين العلماء عن الوصول اليها ومن هنا يحصل تفاصيل فكره
تامة بجملة تحصيله اقرب الى الصواب او يجعلها تابعة للتفاصيل ممن يعلل التفاصيل ولا يلتفت الى المجملات ثم لا فرق فيما
ذكر بين التعليق بان والتعليق بغيرها كلو واذا الا ان التعليق بلو يختص في الماضي بالشرط والجزاء الممتنع حصولهما كما ان التعليق بان
يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصولهما والتعليق باذا يختص بالشرط والجزاء المعلوم حصولهما واما ما اشتهر بينهم من ان ان
للشرط المشكوك حصوله واذا للشرط المعلوم حصوله فلعله مبني على ما ينبغي لانه ولذا استدل بهما ذكرناه في ان كلمة الاستثناء مع
في ان واذا وهذه الادوات لتلك الصفات في مدخولها ليست باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها بها من
قبيل افادة صيغة الامر علو رتبة الامر والذي انحطاط رتبة الداعي وقد مر التنبيه عليه وهل هذه الدلالة ناشئة في المقام من الوضع
او من غلبة الاستعمال وجهان اظهرهما الاول لا سيما في غير اذا خصوصا ولو فهو قضية اطلاق كلماتهم فلو بنينا على ما دل عليه
التعليق بباقي الادوات من كون الثاني لازم الحصول على تقدير حصول الاول دلالة التزامية التزم الدلالة على ان الواقع
انتفائهما دلالة اختصاصه ولا اختصاص لها وضعا لكون الاول سببا للثاني ولا سيما عنه وان كان ظاهرا عند الاطلاق

يعرف

يعرف الى السببية كما عرفت كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان المفهوم منه ان المجيء كان على تقدير حصوله سببا للاكرام لم يحصل المجيء
فلم يحصل الاكرام وكثيرا ما يصرح بعد الاستدلال تاكيدا لهذا الظهور كما تقول لو جاءني زيد لاكرمته لكنه لم يجئني اي لم يجئني فاكرمه
ومثله قوله لو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام فيكونون رعايا كغيرهم واما قوله لو كان ما رتصحاف قبلها
لطارت ولكنه لم يطر فالظاهر انه ليس مما يكون الثاني فيه مسببا عن الاول كما زعمه التفتازاني لان طيران شيء حافر لا يصح سببا
لطيران فرسه بل هو من باب الاستلزام حيث ادعى ان فرسه قد استجمعت كل صفة كمالية تكون للطائر فاخذ هذه الدعوى مسلمة
وفرع عليها الشرطية المذكورة نظرا الى ان الطيران على تقدير حصوله من تلك الصفات فالمعنى لم يطر دون طير قبلها فيطر على
حد قولك لو بلغنا موضع كذا لبلغنا الكوفة لكن لم نبلغه اي لم نبلغه فنبلغها فليس المقصود من نفي المقدم في هذه الموارد انتاج
نفي التالي على ما سبق الى بعض الاوهام فاستشكل بان استثناء نقيض المقدم في القياس الشرطي لا يوجب نفي التالي على ما قرر
في محله بل المراد ما عرفت من الدلالة على ان الشرط لم يحصل فيحصل الجزاء اي لم يحصل ليترتب عليه حصول الجزاء ومرجعه الى نفي الشرط
المستعقب لحصول الجزاء المنتج للاستدلال بانتفاء الشرط على انتفاء الجزاء او الدلالة على ان نفي الجزاء متفرع على نفي الشرط خاصة
وحيثما وقع استدلاله نفي المقدم وتفريع عدم الجزاء عليه فلا بد فيه من تاويل كدعوى انحصار السبب في الشرط نعم اذا تركيب
لو مع لا افادت سببية شرطها لجزائه بحيث لا يحتمل غيرها كما في قوله عليه السلام لولا علي لهلك عمر فانه انما يدل على ان وجود علي سبب لعدم
هلاك عمر ومن هنا يتقوى قول البصرية حيث قالوا لولا كلمة برأسها وليست لو الداخلة على لا كما ذهب اليه الكتاني فيجعل الاسم
الواقع بعدها فاعلا لفعل محذوف هذا ما يساعد عليه التحقيق والمشهور بين الجمهور ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول واعترض
عليهم الحاجبي بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل الامر بالعكس فعكس
الامر وجعلها لامتناع الاول لامتناع الثاني لان عدم المسبب يقتضي عدم جميع اسبابه واستشهد عليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا حيث سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة دون العكس ووافقه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه
الا ان منهم من التزم بتعميمه واستدل بعضهم هنا الى ان الشرط المبحوث عنه هنا لا يختص بالسبب بل قد يكون مسببا عن
الثاني او مشاركا له في العلة واورد عليهم التفتازاني بان الجمهور لم يقصدوا انها للاستدلال بامتناع الاول على امتناع
الثاني ليرد عليهم ما ذكر بل ارادوا انها للدلالة على ان انتفاء الثاني انما هو بسبب انتفاء الاول من غير التفات الى ان علة
العلم بانتفاء الجزاء ما هي هذا محصل كلامه وحكى نفي الشيخ عن ابن الحاجب ان الجمهور يجعلون لو مستدلا بامتناع شرطها على

امتناع جوابها وان اللام على العكس كما زعم التفتازاني بل عرضه انهم يجعلونها للامتناع الجزاء لامتناع الشرط وليس كذلك لما مر
بل اللام بالعكس وليس في توجيه التفتازاني ما يوجب دفع ذلك الا ما اراده من اعتبار الحصر وهو مردود اما اولا فبعدم مساعدة
ظاهر كلامهم عليه ولما ثانيا فبان الاشكال المورد على كلامهم القوم وارد على اعتبار هذا الحصر ان لا نسلم ان الجزاء انما امتنع لامتناع
الشرط كيف وعدم المسبب يستند الى عدم جميع اسبابه دون عدم سبب مخصوص نعم يتجه ذلك اذا كان السبب منحصرا في
الشرط ومنه قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين لكن كثيرا ما يرد على خلافه بل المفهوم منها ان لعدم الاول مدخلا في عدم الثاني
سواء استقل كما ان الحصر فيه او لا كما اذا انضم اليه عدم سائر الاسباب الا ترى ان قولك لو كان زيد كريما لاكرمته لا يقتضي حصر
سبب الاكرام في كونه كريما ولهذا يصح ان تردفه بقولك ولو كان عالما لاكرمته ولو اكرمني لاكرمته ونحو ذلك من غير تجوز
بهذا يظهر ضعف الاعتراض المذكور ايضا لان مبناه على ان يكون المراد ان لو يقتضي سببية عدم الاول لعدم الثاني سببية تامة
وكلامهم غير صريح في ارادة ذلك هذا كله بعد المساعدة على طريقة القوم والا فالتحقيق ما اشرنا اليه من ان لو لا تدل الا على
ان الجزاء الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول الشرط الممتنع من غير اختصاص له بكون الاول سببا للثاني او بالعكس فان المفهوم
من قول القائل لو جاءني زيد لاكرمته ان الاكرام الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول المجيء الممتنع وظهوره في سببية الاول
للثاني في مثل ذلك سببية تعيينية انما هو بواسطة الاطلاق وخصوصية المورد هذا واما ما اختاره الحاجبي من انها للامتناع
الاول لامتناع الثاني فهو بظاهره واضح الفساد للقطع بان قولك لو جاءني زيد لاكرمته ليس للافادة لان المجيء ممتنع لامتناع الاكرام او
الاستدلال بامتناع المجيء على امتناع الاكرام كيف والمجيء سبب للاكرام مع تقدمه عليه فيمتنع ان يستند اليه الاستدلال
بل انما يصح حيث يعلم عدم الاكرام ويبين من عليه وكثيرا ما يأتي بالكلام المذكور مجردا عن البيان حيث لا علم به او التعليق
بالجواب ولو اكتفى في بيانه بوقوعه في الجملة الشرطية بمعنى الشرط واقع فيها ايضا فلا حاجة الى الاستدلال عليه بما يساويه
في المعلومية وقد يوجه كلامه بان قوله هي للامتناع الاول لامتناع الثاني معناه انه يدل على انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط وهو مع كونه
خروجا عن ظاهر كلامه غير صحيح له لظهور عدم استقامة الدعوى على اطلاقها بل في اغلب موارد استعمالها لوضوع ان ليس المقصود
لو جاءني زيد لاكرمته ان يدل انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط واما ما استشهد به من الاية فقد التزم التفتازاني بما
اورده فيها ولطابقها بانها واردة على مصطلح ارباب المعقول في ادوات الشرط فانها عندهم لمجرد الدلالة ثم فتدل على لزوم الجزاء
للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم لاثبات عين التالي للاثبات وهي تستعمل عندهم

يقول لك صح

للدلالة

للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم من غير التفات
الى ان علة انتفاء الجزاء في الخارج ماهي ثم قال لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشايع المستفيض وتبعه في ذلك بعض
المعاصرين اقول ليس لارباب المعقول في ادوات الشرط من حيث افادتها للتعليق اصطلاح جديد بل استعمالاتهم لها باعتبار
جارية على حسب اوضاعها الاصلية نعم كثيرا ما يأتون بها في غير الشرط والجزاء المعلومين وبلوغ غير الشرط او الجزاء الممتنع
وهذا النهج شايع في عرف غيرهم كالفقهاء وبالجملة فهم من حيث التعليق لا يقصدون بها الا تعليق الجزاء على الشرط كما
هو مدلولها في الاصل فهم يريدون بقولهم لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس
فيستدلون بعدم التالي على عدم الاول وبوجود الاول على وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم بوجود النهار يستلزم العلم
بطلوع الشمس كما يتوهم لوضوح ان الملازمة بين العلمين اذ كثيرا ما يعلم وجود المقدم او عدم التالي وينكر وجود التالي
او عدم المقدم لعدم العلم باللزوم ولهذا تمس الحاجة الى اثبات الملازمة فكيف يستقيم اعتبار التعليق بين العلمين ولما كان
الغرض الداعي الى ايرادها الاستدلال بها فليس فيه ما يوجب الخروج عن معناها الاصلي لان الواضع لم يعتبر في وضعها ان لا
يكون الغرض من ايرادها ذلك كما في القضايا الحملية التي تؤخذ في الاقيسة فان المقصود من ايرادها فيها الاستدلال بها
على نتايجها ولا يوجب ذلك خروجها عن معانيها الاصلية والعرفية اذ ذلك من المقاصد المتعلقة بمعانيها من غير
ان يستعمل لفظا فيها فظهر ان كون الاية مسوقة لاثبات امتناع الشرط وهو تعدد الالهة لامتناع الجزاء وهو الفساد لا ينافي
كون لو فيها مستعملة في معناها الاصلي من الدلالة على ان الجزاء الممتنع لازم الحصول لوجود الشرط الممتنع كيف وعليه مبنى ما
اريد افادته بالاية فاستعمالها فيها موافق لوضعها الاصلي في افادة التعليق والامتناع واستعمالها في مثل هذا المقام شايع
لغة وعرفا فيقول في رد من قال لك ان الشيء انه لو كان تعبا لما صنع كذا وفي رد من قال عمرو في البلد انه لو كان في البلد
لجاء الينا الى غير ذلك واعلم ان لو قد تخرج عن موردها الاصلي فيؤتى بها تارة حيث لا يمتنع الشرط والجزاء وتارة واخرى حيث
لا يمتنع الجزاء فقط وذلك حيثما يكون الشرط في الظاهر مقتضيا لنقيض الجزاء فيوقع جزاء فيفيد دوام حصوله نحو نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان عدم العصيان اذا كان لازما على تقدير عدم الخوف فعلى تقدير الخوف يكون ثابتا بطريق
اولى فيلزم منه دوام عدم العصيان واستمراره وليس ذلك مستفادا من استعمال لو فيه على ما يظهر من التفتازاني اذ
ليس معنى لو فيه الا التقدير واما ما يقال من ان لو فيها جارية على اصلها وان المنفي في الجزاء ليس عدم العصيان المطلق بل

في تحقيقات التي يكون في لو قد خرج عن مورد ها

المفيد لفسه نعيم الحرف فكما ان عدم الحرف ممتنع كذلك عدم العصيان المقيد به ممتنع فضعيف لان الجزاء المقيد بالشرط
مطلق وليس في اللفظ ما يوجب تقييده مع ما فيه من البعد وقد التزم ابن الحاجب حيث يكون الجزاء مثبتا لانه لا يقتضي
العموم كما في قولك لو اهنتني لاكرمتك بخلاف المنفي كما في المثال المذكور وفيه ان الجزاء المنفي كما يقتضي العموم وتخصيصه خروج
عن الظاهر كذلك الجزاء المثبت يقتضي الاطلاق وتقييده خروج عن الظاهر اذ ليس التقييد بنفس التقييد الذي اشتمل عليه الشرط
والالتزام تقدمه على نفسه بل بتقييد اخر يعتبر باعتباره ولا يعارضه لزوم التجوز في لو لما فيه من البعد عن مظان الاستعمال
بخلاف التجوز فيها وما يقال من ان التقييد او التخصيص خير من المجاز فليس على الاطلاق ثم لتعلم ان النفي في المفهوم يتعلق بعين
ما تعلق به الاثبات في المنطوق وبالعكس فيفيد عموم السلب حيث يتعلق الاثبات بالجنس او الفرد المنتشر وسلب العموم حيث يتعلق الاثبات
بالجميع وكذا انما تعلق بالجنس باعتبار وجوده لا بشرط سواء كان نصا او لا ويفيد عموم الاثبات حيث يتعلق بالنفي بالكل وتغيير ذلك
لا تفيد هذا ونرجع الى ما كنا فيه فنقول للقوم في المقام متمسكات والذي يصح منها للتمسك امور منها ما تمسك به العلامة من ان
الشرط ليس علة لوجود الجزاء ولا مستلزما له ولو لم يستلزم عدمه العدم لخرج عن كونه شرطا والالجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء هذا
كلامه والجواب انه خلط بين الشرط بالمعنى المبحوث عنه في المقام وبين الشرط بالمعنى الذي سبق في بحث المقدمة وقد عرفت ان الشرط
المبحوث عنه هنا يستلزم وجوده وجود الجزاء لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ظاهر لا ستر عليه ومنها ما تمسك
به في المعالم من ان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يجري مجرى قولنا الشرط في اكرامه مجيئه والمتبادر منه انتفاء الاكرام عند
انتفاء المجيء فيكون الاول ايضا كذلك واورد عليه بعض المعاصرين بان المتبادر من ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطيته سواء
فسرت بالمعنى المقابل للسبب او بما ينافيه وتفسيرها بالشرط ناشئ عن الخلط بين المعنيين هذا محصل كلامه وجوابه ان لفظ الشرط كما
يطلق على المعنيين المذكورين كذلك يطلق على السبب والعلة كما نص عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه دفعا للخلط المذكور نعم
يتجه على ما حققناه ان يقال ان كان المقصود اثبات الدلالة والتبادر في المقامين باعتبار الاطلاق فمسلم والا فممنوع على ما مر ومنه
يظهر ضعف الاستدلال المدعى على التبادر ايضا لكن يبقى في الدليل المذكور شيء وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره في قوله الشرط في اكرامه
مجيئه مستفادا من حمل المجيء على الشرط حيث انه يفيد الحصر لما سيأتي من انه لولاه للزم الاخبار بالخاص عن العام وظاهر ان هذه النكتة
غير متحققة عند التعبير بادات الشرط فلا يلزم ان يساويه في الدلالة فالاظهر ان يقال انه يجري مجرى قولنا مجيء زيد
شرط في وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايضا ما ذكره على ما يشهد به الاعتبار الصحيح ومنها انه لو لم يكن مفاد التعليق ذلك لكان

لفوائد يمتنع

مبين صح

لفوائد يمتنع على الحكيم واورد بعض المعاصرين في منعه وجهين الاول ان ذلك انما يقتضي فائدة ما دون خصوصية هذه
الفائدة واصالة عدم غيرها لا ينبغي لهما لدعم ان الفائدة وجوده الثاني ان هذا انما يناسب القول بالحجية والا يوافق القول
بالدلالة اللفظية على ما هو المعهود من القائلين بالحجية كما يظهر من استنادهم الى التبادر وفهم اهل اللسان ذلك منه في
بعض الموارد مع ان المناط في مثل المقام اثبات الحقيقة لئلا يصح التمسك به عند عدم قيام دليل على الخلاف ولو كان المقصود اثبات
الدلالة باعتبار العقل لم يكن لذلك اختصاص بمفهوم الشرط ولا بالمفاهيم ولا يقتضي تاصيل اصل مستقل له على ان الفائدة
انما تثبت اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ومع ذلك يرجع النزاع الى تجويز اللغو على الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا
الفرض وهو مما لا يقبل النزاع ودعوى ان اللفظ اذا لم يتصور له الا فائدة معينة فالاستقراء يقتضي ان يكون موضوعا لها
ممنوعة غاية الامر ان يكون مرادة منه اما كونه موضوعا لها فلا وما قيل من ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة
اخرى ظهورا مساويا او اقوى مدفوع بان ذلك لا يثبت الدلالة اللفظية اما العقلية الناشئة من القرائن الخارجية فالظاهر
ان احدا لا ينكر ذلك لكنه لا يوجب ثبوت قاعدة كلية تختص بالمقام كما هو شان قواعد الفن فالذي يناسب اثبات الظهور فيها الا
انها اذا كانت ظاهرة كانت حجة هذا ملخص كلامه ومواضع النظر منه غير خفية لم يتجه على الدليل ما اورده اولا من ان الفائدة في التعليق
لا تنحصر في افادة المفهوم فالاولى ان يضاف الى ذلك دعوى ظهور الفائدة المذكورة من التعليق من بين الفوائد المحتملة في
التعليق حيث لا شاهد على التعيين فيتم الاحتجاج لان حجية ظواهر الالفاظ مما لا يدانيه وصمة الريب ولا يعتريه اثر النزاع وان لم
يستند الى نفس الوضع فيناسب القول بالحجية ويوافق الدلالة اللفظية ويلائم تاصيل قاعدة كلية كما في العام بقرينة الحكمة وليس مرجع
النزاع الى جواز صدور اللغو عن الحكيم وعدمه فان النزاع في الحكم لا يستلزم النزاع في ملاكه لامكان الغفلة عنه او عن دلالته
عليه وقد يتخيل ان هذا الدليل على تقدير صحته يدل على نفي الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا اذ كما ان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير
موافقة المسكوت عنه لجميع افراد المنطوق كذلك يحصل على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق وضعفه ظاهر اذ يكفي في
صون الاشتراط عن الالغاء مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على القيد يعتبر بالقياس الى عدم
القيد لا بالقياس الى قيد اخر ومنها الاخبار منها ما رواه عبيد بن زرارة قال سالت الصادق عليه السلام عن قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد منكم الشهر فليصمه ومن سافر فلا يصم يعني فلا يجب عليه صومه كما هو قضية الانتفاء عند
انتفاء الشرط فالتعبير عنه بصيغة النهي للتوسع وفي مثل المقام عندنا يمكن ابقاؤه على ظاهره فيكون تفسير المفهوم ملاحظة

ما ثبت في الشرع من حرمة التشريع وما ينقل عنه عليه السلام في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه
قال فلو سكت لم يبق احد الا تعجل لكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه وما رواه حسن بن زياد قال سالته عن رجل
طلق امراته ثلثا فتزوجت بالمتعة أتحل لزوجها الاول قال لا لان الله تعالى قال حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما
ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ولا دلالة فيها على اعتبار المفهوم لجواز ان يكون المقصود
ان ذكر الطلاق عقيب النكاح مسندا الى الزوج قرينة واضحة على ان النكاح المحلل هو الدائم دون المتعة وبما في صحيحة
جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له جعلت فداك ان الله يقول ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم
لا توفون بعهده فانه تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم ولا دلالة فيها على ذلك
ايضا فان المستفاد منها ان ما وعد الله تعالى به من عباده اجابة دعائهم مقيد بصورة وفائهم بعهده فله وعدنا للاجابة على
تقدير علم الوفاء به وهذا المعنى يستفاد من ضم احد المنطوقين الى الاخر من غير حاجة الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايضا بوجوه
اخر مما لا دلالة لها على ذلك تركنا التعرض لها مخافة الاطناب واحتج من انكر الدلالة المذكورة بطريق التضمن انه لا ملازمة عقلا
ولا عرفا من ثبوت شيء عند ثبوت شيء اخر كما هو مفاد المنطوق وبين انتفائه عند انتفائه كما هو مفاد المفهوم وقد ثبت بالتبادر انهما
جزء دلالة الشرط على كل من الامرين فيتعين ان يكون موضوعا للدلالة عليهما فيكون دلالته على كل منهما بالتضمن والجواب ان مفاد
الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شيء عند ثبوت شيء اخر بل تعليق ثبوت شيء على ثبوت شيء اخر فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء
عقلا وعرفا مع ان التعليق بالشرط لو دل على نفي الحكم عند انتفاء الشرط بالتضمن لكان دلالته عليه بالمنطوق لا بالمفهوم
وهو مجمع على فساده ولجاز الغاء المنطوق واعتبار المفهوم خاصة عند قيام القرينة كما يجوز العكس لتساوي نسبة الجزئين
اليها وبطلانه واضح حجة المخالف امور الاول ان تاثير الشرط انما يقتضي شرطية الشرط ولا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط
لجواز قيام شرط اخر مقامه الثاني لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادة التحصن ولانه باطل بالاتفاق والجواب
عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط حينئذ مفهوم احدهما وهو لا ينتفي
الا بانتفائهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث اختص الحكم به ولزم من عدمه عدمه وفيه نظر لان الشرط على تقدير العلم
بما يقوم مقامه هو ما صدق عليه مفهوم احدهما لا نفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوة مثلا فعل الوضوء او الغسل

مشروطا بقبول

مشروطا بقبول شهادة العدل انضمام شهادة عدل اخر او امراتين او يمين اليه الى غير ذلك دونه فهو مرادهما اعني هذا المعنى
الاعتباري الذي هو من المعقولات الثانية وقد مر في بحث الواجب المخير ما يتبنى على ذلك بل الجواب ما اشرنا اليه سابقا من
ان المتبادر من اعتبار شيء شرطا عند الاطلاق ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا ترى ان المتبادر
من قولك هذا واجب او مندوب انه كذلك على التعيين مع ان الكل حقيقة في البدلي ايضا على ما هو التحقيق وعن الثاني بوجوه
مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وهو لا يستلزم الاباحة لانتفاء
الموضوع الذي هو محل الحكم لانهن اذا لم يردن التحصن وهو التعفف فقد اردن البغاء ومع تقدير ارادتهن له يمتنع اكراههن
عليه لا يقال لا نسلم الملازمة لجواز ان يغفلن فلا يردن شيئا منهما لانا نقول الاكراه يستلزم التنبه المستلزم لاحد الامرين
الثاني ان المقصود ظهور التعليق بالشرط في انتفاء الحكم عند انتفائه وذلك انما في قيام قرينة على عدم ارادته كما
في المقام حيث قام الاجماع قرينة على تحريم الاكراه مطلقا واما النكتة في التعبير عنه بلفظ التعليق فلعلها الحث على الانتهاء عن الاكراه
يعني انهن اذا اردن العفة مع قصورهن فالمولى احق بارادتها او ان الاية نزلت فيمن اكره فتياته على البغاء وهن يردن
التحصن او نحو ذلك

الكلام في ان تقييد الحكم بالوصف انما يقتضي ثبوت الحكم في محل الوصف دون غيره في غير مقام الاولوية
فانه يصح ان يتمسك في نفيه بالاصل ان كان نافيا له وانما الكلام في انه هل يقتضي انتفائه عند انتفائه وهو المعبر عنه
بمفهوم الوصف ولا فاثبته جماعة وعزي ذلك الى الشيخ ويحكى عن الشهيد انه جنح اليه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول
عن السيد والمحقق والعلامة وبعض شاذ من اهل الخلاف ثم النزاع في صور ثلث هي ما اذا كان ذكر الوصف مكتنفا او التعليم [وذهب اليه الشيخ ... والبصري]
[وهو منقول عن ابي عبد الله البصري]
او كان ما ليس له الصفة داخلا فيما له الصفة كما لو قال احكم بشاهدين عدلين فالشاهد الواحد داخل فيه ويدل على عدم الحكم به
ونفاه فيما عداها وهو مع شذوذه ضعيف لا ينبغي ان يلتفت اليه ولنحرر اولا محل البحث فنقول الظاهر من كلمات
القوم اختصاص النزاع في المقام بالوصف الصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصريح وكانه نظر الى ما حكي عن ابي
عبيدة في حديث امتلاء البطن بالشعر كما يظهر من تمثيله وهو لا يقتضي مطلوبه ثم الظاهر انه لا فارق في المقام بين
ان يكون الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم او لا كقولك اكرم العالم كما يرشد اليه احتجاجهم بمقالة ابي
عبيدة وان كان ظاهر احتجاجهم بلزوم العراء عن الفائدة انما يساعد على الاول وقد اقتصر بعضهم في تحرير محل
النزاع عليه ثم يعتبر ان يكون الوصف اخص من الموصوف وجودا ولو من وجه اذ لو ساواه لم يبق مورد للمفهوم وكذا

اذا كان اعم علما يظهر من امثلتهم على اشكال ومنها احتمال ان لا يساعد عليه عرف القائلين بالثبوت فلينتقم في مثل
قولك اشتهي العسل الحلو انه يدل بمفهومه على عدم اشتهاء الرمان الحامض كما قال بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة
يدل على عدم الزكوة في معلوفة غير الغنم ايضا اذا تقرر هذا فالحق عندي ان التقييد بالوصف لا اشعار فيه في نفسه
بانتفاء الحكم من غير محله نعم كثيرا ما يفيد ذلك بمعاضدة خارجي من قرينة مقال او شهادة حال فيتجه التعويل عليه كما
لو وقع التقييد به في جواب من سئل عن مطلق الموصوف كما لو قال السائل هل في الغنم زكوة فاجاب بان في السائمة
منها زكوة واقتصر عليه فانه يدل على نفيها عن غيرها ونحو ذلك وحيث ان مثل ذلك خارج عن محل البحث فالمختار اذن
ما ذهب اليه النافون لنا انه لو اقتضاه لكان باحدى الثلث الظهور انه لا يقتضيه صريحا باتفاق المثبتين بل لكنهم
يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالة اللفظية وهي منتفية اما بالنسبة الى المطابقة والتضمن فظاهر لانه لو كان
كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق وهو خلاف المفهوم وهو متفق على فساده واما بالنسبة الى الالتزام فلعدم ظهور
اللزوم بينهما لا عقلا ولا عرفا وقد علمنا ايضا القطع بان قول القائل اشتر عبدا حبشيا لا يدل على عدم امره بشراء عبد
رومي ايضا فقوله حبشي بيانه حلفه لا يدل على عدم امره باتيان رمان حلوة ايضا وقوله اشتر لي صغراه ابيض لا يدل
على عدم امره بشراء صغر اسود ايضا الى غير ذلك مما لا يحصى احتج الخصم بانه لو ثبت الحكم مع الوصف وبدونه لعرى التقييد
به عن الفائدة وكان بمنزلة قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر وبان ابا عبيدة او ابا
عبيدة قال في قوله صلى الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لى غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال
في قوله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ورد من حمل الشرع في قوله ع لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير
من ان يمتلي شعرا على مطلق الهجاء او هجاء الرسول بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى اذ قليله وكثيره سواء فاثبت
المفهوم لما هو في تقدير الصفة حيث ان الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير فكيف اذا صرح به وهو من اهل اللسان بل من ائمة
اللغة فيجب التعويل على قوله لانه قوله معتضد بموافقة جماعة من العلماء فيعتبر باللغة له والمسئلة لغوية يكتفي فيها بنقل
الواحد فكيف ان تعدد والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة في المقامين اما في الاول فلان الفائدة لا تنحصر فيما ذكر
لا وضعا ولا ظهورا لانه كما يؤتى بالوصف لذلك كذلك يؤتى به للاهتمام ببيان حكم محل الوصف كما في قوله تعم وحافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى او لاحتياج السامع اليه او للدفع توهم عدم تناول الحكم له او لعلم المخاطب بحكم غير محل الوصف اما

لوضوحه

لوضوحه او لسبق بيانه او لعدم المصلحة في بيان حكم غير محل الوصف او للكشف والتوضيح حتى انه حكي عن الاخفش ان وصف الصفة
للتوضيح فقط وهذا بظاهره وان لم يكن مرضيا عندنا اذ لا نلتزم باختصاصه بالتوضيح لعدم مساعدة العرف عليه مع ما في
احتمال النقل من البعد الموجب لعدم الاعتماد على مقاله مع صعيه سيما في موضع الخلاف الا انه يشتمل على ما هو المعتمد من عدم
اختصاصه بما يلائم الخصم واما في الثاني فلان مستند استهجان الوصفين في المثالين عراهما عن الفائدة حتى انه لو وقد لهما
فائدة بحيث تعتد بها الفتح معناه واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الاستهجان هناك انما هو لوضوح اصل الحكم
فليس على ما ينبغي لان الحكم المذكور كثيرا ما يؤتى به مجردا عن الوصف في موضع يليق بها من غير استهجان واما عن الثاني فبان نقل
ذلك في الامثلة المذكورة لا يوجب ان يكون مستندا الى ظهور مطلق التقييد بالوصف فيه بل يجوز ان يكون مستندا الى ظهور
في خصوص تلك الموارد فان الانحاشي عن افادته ذلك في بعض الموارد اذ كان اظهر فوائده واجلاها سلمنا لكن المسئلة اجتهادية
وليس وظيفتنا التعويل فيها على اجتهاد الغير مع تمكننا من الاجتهاد بمراجعة العرف اذ دعوى حصول النقل فيه مع ما فيها من
البعد مما لم يصدر عن احد على ان النقل المذكور يخالف لما نقل عن الاخفش من اختصاصه بالتوضيح فيتعارضان ويتساقطان
وما زعمه بعض المعاصرين من ان ما نقل عن الاخفش يعارض ما نقل عن ابي عبيدة ولا يجدي في اثبات ما منا من ظهوره في التقييد
ولا حمل فيتساقطان ويتبيب المقصود من عدم الدلالة فليس بشيء اذ يكفي في سقوط قول الاخفش معارضته لقول ابي عبيدة
لانه ايضا من ائمة اللغة فيبقى ما يجده من الظهور على تقدير ثبوته سالما من المعارض ثم لو سلم ان النقل المذكور عن الاخفش
غير ثابت كما ادعيه بعضهم فقول غيره من المعتنين باللغة والعرف بعدم الدلالة ثابت فيصلح للمعارضة ورجحان قول المثبت
على النافي في مثل المقام يعود مثله الظهور لبنى على الاطلاق ولا ريب ان مساعدة العرف على النفي لتؤيده وتقويه بما لا يصلح
ذلك للمعارضة واعلم انه قد اشتهر بينهم ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلية المبدء فلو ان الخصم ان يتمسك به على دعوى
بعد توجيهه بما ذكرناه في مفهوم الشرط كان يقول انا نثبت ان التعليق ظاهر في علية المبدء وهي ظاهرة في العلية
التعيينية كان اللازم منه عدم الحكم عند عدم الوصف لامتناع المعلول بدون العلة لمعناه اولا بان اشعار التعليق
بالعلية غير مطرد بل في بعض الموارد فان قولك اشتريت عبدا واشتر لي عبدا اسود مما لا دلالة له على ان علة وقوع
الشراء او الامر به سواده الى غير ذلك وثانيا بان الظواهر العرفية ليست بحيث يلزم اطرادها في جميع الموارد والمقامات
بل قد تتخلف فالعلية المستفادة من التقييد بالوصف على تقدير اشعاره بها لا ظهور لها في العلية التعيينية بل العلية

في الجملة تذنيب لو قلنا بمفهوم الوصف فهل يحمل على اطلاق المنطوق في الكلية والجزئية او لا وجهان ذهب بعضهم الى الاول
حيث قال في قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة مفهومه ليس كل غنم معلوفة كذلك وهو في قوة السلب الجزئي وفي قولنا بعض السائمة
فيه الزكوة مفهومه لا شيء من المعلوفة كذلك وذهب بعضهم الى الثاني حيث قال مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ
من سورة ويشرب منه انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه كذلك وكان الاقرب هو الاول وحيث اطلنا الكلام في اصل الدلالة فالبحث في تعيين
احدهما مما ليس فيه كثير فائدة   اختلفوا في ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا فذهب الاكثرون الى الاول وجماعة الى الثاني والمراد بالغاية هنا غير الغاية في قول النحاة الى لانتهاء الغاية فان المراد بها هنا
المسافة على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكل من اللائمة وغير الغاية في قولهم هل يدخل الغاية في المغيا اولا فان المراد بالغاية هناك ما دخلت عليه ادات الغاية كالكوفة في قولك سرت الى الكوفة والليل في قولك صمت الى الليل ووجه تسميته
غاية كونه نهاية اما بيداية او بهما بناء على الخلاف المذكور ويمكن ان يجعل الغاية في قولهم الى لانتهاء الغاية على هذا المعنى
بان يكون المعنى انها للافادة كون الغاية اي مدخولها غاية ونهاية وانما المراد بها هنا النهاية وهي عند التحقيق
امر اعتباري ينتزع من المعنى من حيث ينقطع استمراره فهي في قولك صم الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل بناء على
جميع التامة ان يتعسر ليس كان تعسقلها عليه وان تبقى اية الليل كان انتزاعه نظيره السطح المشترك بين الجسمين فدخول ما بعد
الاداة في محل النزاع على القول بعدم دخول الغاية في المغيا او عند قيام قرينة عليه اذ يصدق عليه انه ما بعد الغاية بالمعنى
المذكور وخروجه عنه على القول الاخر وان قام قرينة على خروجه ويدخل فيه ما بعده محل الغاية في المقام على المعنى الذي عرفت
مدخولا لان يوجب خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع متوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو لقيام قرينة
عليه كما يشهد به حججهم فما يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا فيما بعد الغاية كما بعد الليل في قولهم الى الليل ونزاع النحاة
في نفس الغاية كالليل في المثال فتوهم بعيد يتضح ضعفه بما قررنا وكذا ما يتوهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور
بعد الاداة فقط كالليل في المقال المذكور فيكون المراد بالغاية لمرادها العدم جريان النزاع على القول بدخل الغاية وكذا
ما ذكره العضدي من ان الكلام مع الاخر يعني الغاية نفسه لا فيما بعده في قوله الى المرافق المرافق اخر وليس النزاع في دخول
ما بعد المرافق فانه ناشئ عن الخلط بين المعنيين اللذين للنزاعين كما يظهر من اخر كلامه من ان النحاة يبحثون عن محل النهاية
لا عما بعدها والبحث هنا عما بعدها لا عن محلها كيف والبحث عن المحل ليس بحثا عن المفهوم بل عن المنطوق وتحقيق المقام

وتوضيحه

ولو صح انهم تنازعوا فيما يتقيد بالغاية في مقامين الاول في ان الغاية اعني ما دخلت عليه ادات الغاية كالى وحتى هل هي داخلة
في المغيا يعني في حكمه المذكور مطلقا فيكون مفاد قولنا صمت الى الليل وقرات القران الى سورة كذا دخول الليل فيما حكم بصومه
والسورة المذكورة فيما حكم بقرائته او لا مطلقا فيكون المراد فيما من وقوع الصوم فيما قبل الليل والقراءة فيما قبل تلك السورة
من غير دلالة على ثبوتهما فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالى والمدلول عليها بحتى فيختار الاول في الاول والثاني في الثاني
او يبين ما ان اختلفت الغاية والمغيا جنسا كما في المثال الاول وبين ما اذا اتحدا فيه كما في المثال الثاني فيختار الثاني في الاول
والاول في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقوال اظهرها القول الثاني فان بها لا تقتضي الدخول على سبيل التبادر وصحة
السلب فان السير في الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا وكذلك الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا ويتبادر الدخول في مثل قولك
قرات الكتاب من اوله الى اخره واشتريت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تفسير الاخر والطرف فيهما بالجزء الاخير فبواسطة
القرينة وهي شهرة استعمالها في مثل ذلك للافادة ولو فسرا بالنهاية كما هو الظاهر فلا اشكال وكذلك حتى اذا كانت بمعنى الى كما في قوله
نعم حتى يطهرن وحتى تفيئ الى امر الله وحتى يرجع الينا موسى حتى انهم بصرنا الى غير ذلك والظاهر ان كل فرقة من الفرق الباقية
المتوقفة يتمسك على مذهبه بامثلة تساعد بظاهرها على دعويه ويلتزم بالتاويل فيما عداها واما مستند المتوقف
فواضح وهو تعارض الاستعمال وحكى بعضهم عن الفخر الرازي انه ابطل القول بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود
الشيء وعدمه وانه غير جائز للزوم خلو الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهره ظاهر الفساد لان التوقف لا يقتضي المصير
الى الاشتراك بل ينافيه والاشتراك اللفظي بين وجود الشيء وعدمه لا ضير فيه ودعوى انتفاء الفائدة ممنوعة هذا ثم
ان كثيرا منهم تكلموا في مدخول الى بما عرفت وسكتوا عن مدخول من الابتدائية مع ان بمثابته في دخوله في الحكم المذكور
تارة وخروجه عنه اخرى ففي مثل ذلك قرات القران من اوله الى اخره ظاهر في الدخول وفي مثل قولك اشتريت من
دار زيد الى دار عمرو ظاهر في عدم الدخول والحق انها في الاصل لا تقتضي الدخول وقد تستعمل فيه عند الاطلاق فان
السير البصرة ليس سيرا من البصرة قطعا الثاني فيما هو المتداول في كتب الاصول من ان التقييد بالغاية اي النهاية هل يقتضي
مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا ولا فرق في هذا النزاع بين القول بدخول الغاية في المغيا وعدمه كما عرفت ولنحرر اولا
محل النزاع فاعلم ان النزاع يتصور هنا في مقامين الاول ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها
بحيث يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل ان الامر بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر اخر ولا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد

الاستيعاب ح

بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجي الليل
او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول ان
كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلماتهم بل صريح بعضها فالحق فيه مع من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني فالحق فيه مع من اثبتها
فلنا في المقام ادن دعويان نفي الدلالة في المقام الاول واثباتها في المقام الثاني لنا على اوليهما ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي
عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيّى بالليل ومن الواضح ان هذا لا ينافي تعلق امره ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب اخر مستقل فانه مع الامر به من
ح الى الطلبية كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي خروجا عما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر
الغاية وينبغي حمل مبالغة السيد رحمه الله في نفي الفرق بين مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه
ولنا على الثانية ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او
اخره على الخلاف السابق اذ لو فرض بقائه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف ظاهر
المنطوق وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته قيود لذلك مادته فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهايته
الليل فلو فرض ان المطلوب انما هو امساك ممتد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا بالنفس وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ
فلا يصح اما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو بعيد او ان كان حقيقة الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المتاخر
منه او معنى اخر حيث يصح او ارتكاب التجوز في التحديد على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى الليل سواء كان انقطع عنده او لا
وكيف كان فهو يستدعي مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظاهر فقول القائل سر الى البصرة ومنها الى الكوفة و
منها الى مكة ان جعل كل سير تكليفا برأسه فلا اشكال ولا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك في الاخبار
كما لو قيل سرت الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظاهر ان ذلك اخبار متعددة اذ ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار
بمطلق السير بل بجملة مخصوصة منه تعلق الغرض ببيانها منفردة كالتي بين البصرة والكوفة والتي بين الكوفة ومكة فيكون اعتبار كل من
الابتداء والانتهاء فيها على الحقيقة ولا يتبع من تقدير الفعل وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز نعم لو اريد ذلك من غير
لفظ الفعل بل نقول هذا المعنى هو المفهوم في نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق للغرض فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن
جملة منه ولهذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة واقمت بها كذا عدم تجاوز سيره عنها ومن يحال المفهوم مع ذلك فقد
لبس على بعض الاعلام هذا وانما لم نتعرض للعصيان الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لعدم الجدوى فيه فان المفاصل وجوب زكوة

السائغة بها وعدم تعديها الى غيرها مع وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب اخر
واما في المقام فالثمرة ثابتة غالبا حيث يعلم عدم تعدد التكليف كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر
اخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف او يكون التحديد للامر لا تعدد فيه كاوقات الصلوات
(ای قرص الشمس)
فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده الى ثلث الليل او نصفه الى غير
ذلك ومن هنا يتبين الوجه في عدم التعرض له في مفهوم اللقب وشبهه لكنه ايضا احتج النافون بمثل ما مر من انه لو دل لكانت
باحدى الثلث وهي منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هناك عقلا وعرفا وبانه مستعمل تارة
مع البقاء واخرى مع الانتفاء فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز او الاشتراك والجواب ان النزاع ان كان بالنسبة الى المقام
الاول فالحق كما مر والا فالوجهان مردودان بما ذكرناه انفا وسابقا ثم انهم خصوا البحث في المقام بالى وما بمعناها مع ان
نظيرها في من الابتدائية ايضا من انها هل يقتضي مخالفة ما قبلها لما بعدها او لا والحق انها يقتضي ذلك في المقام الثاني
دون الاول على وجه ظاهر مما مر ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء فانما الكلام في ثبوته في الجملة وهو هو مما لا ينبغي ابات
وهو من الاثبات نفي فهو في مثل كل شيء هالك الا وجهه ليس وجهه هالكا وفي مثل لا اله الا الله موجود بناء على تقدير الخبر او امكانه
بناء على عدم الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام التفتازاني حيث جعل المفهوم فيه اثبات الالوهية واعترض المحشي
الشيرازي عليه بانه فيه دلالة على وجوده عن كون الخبر فيه عاما مقدرا فيه دلالة على وجوده بما ذكرناه من القول بعدم الحاجة الى
تقدير الخبر واكتفى بعض المعاصرين من ذكر الاستثناء بذكر مثال الاول واستظهر ان تكون الدلالة فيهما بالمنطوق لا بالمفهوم
كانه ناظر الى لفظ الحديث انه من له الحكم مذكور وقد عرفت ان حدهم المذكور لها وغير مستقيم وان التحقيق في ذلك
ان يتكل على العرف ولا ريب ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا حتى انهم نقلوا الخلاف في القصر المفهوم
من انما والحصر وان بعضهم عده منطوقا ولم ينطق منهم بنقل مثله في المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم متفقة على تسميته
مفهوما فعدم مساعدة حدودهم عليه انما يوجب القدح فيها لا في تسميته مفهوما واما مفهوم انما المكسورة فقد انكره بعضهم
فالمشهور ثبوته وهو المختار فيفيد مع تاكيد الحكم المذكور نفيه عما عداه ويعتبر تاخر المقصور عليه عن المقصور غالبا وقد يتقدم
اذا كان التقديم مفيدا للحصر كما في قولك انما زيدا ضربت والمستند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما
الهكم الله وبين لا اله الا هو راجع الى ما ذكرناه اذ المقصود نفي الفرق بينهما باعتبار مؤداهما في العرف فلا يرد عليه

ما اورده العضدي من ان دليلهم هنا تقريب للمدعى بعبارة اوضح فيتوجه المنع عليه ايضا واجيب ايضا بوجوه اخر منها حديثا انما الاعمال
بالنيات وانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منهما عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق واورد على العضدي ومن تبعه
ايضا بان الحصر فيهما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما لان الاعمال اذا كان كل عمل بالنية فلا عمل بلا نية واذا كان كل ولاء للمعتق فلا
ولاء لغيره ولو سلم كما هو اللائح ان لا يكون لبعض الولاء فرد ما لغيره لامتناع قيام عرض واحد بموضوعين فتسليم الكلية
فلا نقبل هنا مغايرة الاضافة لا تغاير بالوجود اجيب بانه من قبيل ما يقال ملكية الدار لي [illegible] انه ظاهر في الاستقلال
ولا يحتمل الشركة ومن ذلك ما عرفت من ان ملكية عمرو ملكية غير ملكية وليست هذا ملخص كلامه وما اورده على الحديث
الثاني مبني على حمل اللام في الولاء على الاستغراق ولا يخفى بعده بل الصواب ان يحمل فيه للجنس كما هو الظاهر من المفرد المعرف عند عدم
العهد ويوجه الاول بان الحصر مستفاد من اللام المفيدة للاختصاص فان اختصاص جنس الولاية بالمعتق يستلزم ان لا يكون
ولاء لغيره لا استقلالا ولا اشتراكا كما في قولك المال لي [illegible] انهما ان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون توارد هما على الحكم المذكور
للزوم التناقض ولا لنفي المذكور واثبات ما عداه للاجماع على بطلانه فتعين ان يكون للاثبات بالنسبة الى المذكور والنفي بالنسبة
الى ما عداه وهو المقصود ورد بان ان لا تدخل على الفعل وانما تاتي لتاكيد [illegible] كما تاتي لتاكيد الاثبات واذا لا تنفي الا ما دخلت
عليه واذا ان لا تدخل عليها ومنها انها متضمنة معنى ما والا لقول المفسرين معنى انما حرم عليكم الميتة بالنصب ما حرم عليكم الا
الميتة ولقول النحاة انما لاثبات ما بعدها ونفي ما عداه ولانه يصح انفصال الضمير معها كقولك انما يقوم انا مع ان الانفصال لا يصح
على ما صرح به النحاة الا مع تعذر الاتصال بحصر واوجه التعذر في صور كلها منتفية هنا سوى ان يفيد الفصل فيه لغرض وهو
ان المعنى لا يقوم الا انا [illegible] الحصر بالتواتر فيقال ان زيدا قائم [illegible] انما زيد قائم الا في اشتمال الثاني على زيادة ما والتي
بمنزلة المعدوم والجواب المنع من ذلك بل انما هي كلمة برأسها موضوعة لافادة القصر واما انما المفتوحة فقد توهم بعضهم انها
للقصر ايضا وهو ضعيف بل الحق انها مركبة من ان وما الزائدة و[illegible] ما ردها الا التاكيد بشهادة التبادر وقد نص عليه
بعض المحققين واما مفهوم الحصر والمراد به القصر المستفاد من تاخير الموصوف عن الوصف حملا له على الوصف نحو صديقي زيد
والعالم عمرو حيث لا عهد وقد يطلق مفهوم الحصر على ما يعم الاقسام المذكورة وغيرها فقد اختلفوا في اثباته ونفيه وربما
يظهر من تمثيلهم بما ذكر اختصاص البحث بالوصف المحلى باللام والمعرف بالاضافة ومنهم من عمم البحث في تقديم كل ما حقه
التاخير والحق ان حمل الوصف المحلى [illegible] ظاهر في التخصيص مطلقا واما ما سواه فلا ظهور له فيه على الاطلاق بل يختلف

باختلاف

باختلاف الموارد والمقامات لنا على المقام الاول وجوه منها التبادر فان المفهوم من قول القائل زيد الصديق او
الصديق زيد عند عدم العهد حصر وصف الصداقة على زيد بلا ريب في صحة التعويل على مثل هذا الظهور ومنها ما نعمه
العلامة التفتازاني في المسند المعرف وحاصله ان اللام ان حملت على الاستغراق توجه الحصر لظاهر انه بمنزلة قولنا كل
صديق زيد على طريقة انت الرجل كل الرجل وان حملت على الجنس كان مفاد الحمل اتحاد طبيعة جنس الصديق في الخارج لامتناع
حمل احد المتغايرين في الخارج على الاخر فيلزم ان لا يصدق جنس الصديق الا حيث يصدق زيد وهو المقصود ثم اورد عليه سؤالا
حاصله ان ما ذكر جار في اسم الجنس المنكر المحمول ايضا ولا يفيد القصر واجاب عنه بان المحمول ح ليس نفس الجنس بل فرد منه
ثم تنظر فيه بان المحمول ح على ما هو طريقة الحمل نفس المفهوم دون الفرد فلا يتم الفرق وكلامه هذا جيد غير [illegible] فساد تعليله
بناء على الوجه الثاني فان القصر [illegible] والحمل مشترك ومعه ان الحمل المتعارف انما يستدعي بيان الاتحاد في الوجود لا في المفهوم
كيف ومقتضاه التغاير فيه ولو بحسب الاعتبار ولعل الوجه الاول [illegible] المحقق الشريف عليه وتبعهما فيه بعض المعاصرين وفيه
نظر من وجوه [illegible] فيه ونحن نقول حمل اللام في المثال المذكور على الاستغراق الافرادي مما لا يساعد عليه الذوق لبعده
عن ظاهر المقام والاستعمال اذ ليس المفهوم منه ان كل صديق زيد كان عمرو وكذلك ليس اللام والقصد كما في قولهم انت الرجل
كل الرجل للاستغراق الافرادي اذ ليس المعنى انه كل فرد من افراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبعاد مع عدم مساعدة صنع
الكلام عليه اذ لو اريد ذلك لكان الاولى تنكير الرجل بل التحقيق ان لفظة كل فيه بمعنى التمام وهي التي يؤتى بها لاستغراق
الابعاض حيث يشتمل مدخولها عليها وذلك لانه قد اخذت حقيقة الرجل فيه معينة باعتبار الخارج فاعتبرت من حيث
تمام تحققها وحصولها فيه بقرينة الاشارة اليها باللام فان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه ولا تعين للمهية الخارجية
عند عدم العهد الا بهذا الاعتبار وعلى هذا فقولك انت الرجل يدل على ان مخاطبك قد استكمل هذه الحقيقة الخارجية
حال تمامها ويلزم منه القصر نظرا الى انه اذا حاز الكل لم يبق لغيره حظ منها والا لم يكن حائزا للكل بل للبعض [illegible]
بكل الرجل تاكيد لهذا المعنى وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا زيد الصديق بدليل صحة تاكيده بكل الصديق من غير خروج
عما افاده في المعنى اللغوي الوضعي وهذا وجه ثالث تحقيقي ويظهر التبادر المدعى في الوجه الاول ومنها ان المقصود بالحمل
عند تعريف المحمول باللام لو كان مجرد الاتحاد في الوجود لضاع تعريف المحمول لان هذا المعنى مما يفيده المحمول المنكر ايضا
فلابد ان يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة والمفهوم ولو ادعاء وبالجملة فتعريف المحمول يبتنى على ان المقصود به الحمل الذاتي

اعني حمل هو هو دون الحمل المتعارف ويلزم منه القول بان الشيء لا يتجاوز عن نفسه مع الدلالة على ان الموضوع ليس له حقيقة سوى
حقيقة المحمول فيكون فيه من المبالغة ما لا يخفى ومنها ان المعرف اذا وقع محكوما عليه ولم ينحصر في المحكوم به لزم الاخبار بالخاص
عن العام والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة اذ التقدير عدم اختصاص الوصف المحكوم به به واما بطلان التالي فلان
ما يثبت للشيء يجب لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو وبكر وغيرهما لثبوته للصديق الثابت لهم وفيه نظر لان ما ذكر في بطلان التالي
انما يتجه ان كانت القضية كلية وهي ممنوعة اذ ليس في اللفظ ما يوجبها واحتجاج بعض المعاصرين عليها بانه اذا لم يكن نفس حقيقة
الجنس كان مصداقه وهو ليس بغير خاص لعدم العهد فعدم فائدة في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستغراق مردود بانا لا نسلم عدم
الفائدة على تقدير الحمل على العهد الذهني اذ مفاده اتحاد المحكوم به مع فرد من افراد المحكوم عليه وكذا اذا حمل على الاهمال نعم ربما
يشكل من جهة التركيب حيث ان العهد الذهني في معنى النكرة فيمتنع الاخبار عنه بالمعرفة الصرفة او يختار حمل اللام على الجنس ولا
يلزم منه اتحاده مع الفرد باعتبار الخارج كما هو قضية الحمل المتعارف فالحصر لجواز اتحاده مع غيره من الافراد ايضا فالى ما عرفت
من امتناع الحمل على الاستغراق الافرادي احتج الخصم بانه لو كان العالم زيد مفيدا للحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم مفيدا
له ايضا ولانهم لا يقولون به اما الملازمة فلاشتراك المستند فانهم تمسكوا على افادته للحصر في صورة التقديم بان العالم لا يصح للجنس لانه
مهية كلية فيكذب الاخبار عنها بانه زيد الجزئي ولا للعهد اذ التقدير انتفائه فيتعين الحمل على الاستغراق فيفيد ان كل ما صدق عليه
العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا بعينه آت في صورة التاخير ايضا وايضا لو كان الاول مفيدا للحصر دون الثاني لكان للتقديم والتاخير
مدخل في مفهوم الكلمة والتالي باطل بيان الملازمة ان الغرض تساوي المركبين الا في التقديم والتاخير فلو اختلفا في افادة الحصر لكان
من جهتهما لعدم ما فيه للامتناع ان يختلفا من جهة ما يتساويان فيه واما بطلان التالي فلان التقديم والتاخير انما يغير الهيئة
التركيبية دون المفردات واجيب عن الاول بان الوصف اذا وقع محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا
وقع محكوما به كان معناه ذات موصوفة به وهو عارض للاول فالاتحاد مع الذات الموصوفة يقتضي الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له
فانه لا ينافي مشاركة معروض له غيره واعترض عليه التفتازاني بانه انما يتجه في الوصف المنكر دون المعرف فان معناه الذات
الموصوفة فردا او جنسا فلا يتم الفرق وعده المحشي التسيير انيعا بان هذا انما يرد اذا كانت اللام موصولة واما اذا كانت للتعريف
فلا فرق بين حمل المعرف بها وبين حمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون الذات وهذا التفصيل مردود بانه لا فرق في
المقام بين الوصف المنكر وغيره من المحلى بلام الموصولة وغيرها في ان المفهوم منه عند الحمل هو المفهوم وتحقيق المقام وتنقيح المرام

انه قد

انه قد اشتهر في مسئلة الوضع والحمل بين اهل العلوم لا سيما المنطقيين منهم قاعدتان احديهما ان المراد بالموضوع الفرد او الافراد
بالمحمول المفهوم اي المفهوم الكلي والثانية ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم ~~اي المفهوم~~ الوصف فظن جماعة في القاعدة
الاولى ان الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع محمولا الا بتاويل بل ادعى المحقق الشريف عليه الضرورة حيث احال الامر فيه الى مراجعة
الفطرة السليمة وظن بعضهم في القاعدة الثانية كالمحقق الرازي على ما نسب اليه ان الاسم في مثل هذا المنطلق زيد يتعين
للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلالتها على امر نسبي اي معنى قائم بغيره في الخارج كما يظهر من مقابلته بالذات
لا انه يدل على الحدث المنسوب الى الغير كما تقول في الفعل لظهور فساده لان ما عدا الافعال من المشتقات لا تتضمن نسبته
وكلاهما فاسد اما الاول فلان ضرورة الوجدان قاضية بانه كما يجوز ان يقال زيد بعض الانسان يجعل زيد موضوعا كذلك
يجوز ان يقال بعض الانسان زيد بجعله محمولا من غير تاويل والسر في ذلك ان قضية الحمل على ما مر حوا انما هو اثبات المحمول
للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين في الذهن حقيقة او اعتبارا متحدان في الخارج وظاهر ان هذا المعنى لا يقتضي
لا يقتضي ان يكون شيء من الطرفين كليا فيجوز ان يكونا كليين او جزئيين او متخالفين كما في قولك الانسان حيوان ناطق
اذا اريد بهما نفس الحقيقتين وقولك هذا هو الذي اكرمك بالامس ان المراد بالموصولة الشخص المعهود ولا ريب انه محمول
بهذا الاعتبار نعم القضايا المتعارفة في العلوم والمتداولة على السنة اهلها بل الغالبة في محاورات اهل العرف انما هي
التي يكون موضوعها الفرد او الافراد ومحمولها المفاهيم الكلية وعلى هذا ينزل قاعدتهم الاولى لا على انه لا يجوز وقوع الجزئي
محمولا يوجب كونه كليا لصدقه على الكثيرين من موضوعات نحو ان يحمل عليها مثلا يصدق زيد على بعض الانسان وبعض الحيوان
وبعض الكاتب وغير ذلك فينتقض به الحد لانا نقول الكثرة الماخوذة في الحد هي الكثرة باعتبار الافراد حقيقية
كانت او تقديرية او فرضية وبعبارة اخرى هي الكثرة بحسب ظرف الصدق لا الكثرة بحسب المفهوم فلا اشكال واما
الثاني فلان منشائه عدم تحقيق معنى الذات والوصف في كلامهم ويحمل القول فيه ان الذات كما تطلق عندهم على الحقيقة المتأصلة
في الخارج ومنه الذاتي الذي يقابل به العرضي والوصف على المعنى الغير المتاصل فيه ومنه العرضي كذلك يطلق الذات على المفهوم
المتاصل في اللحاظ اي الملحوظ على الاستقلال والوصف على المعنى الملحوظ تبعا ولاحقا للغير من غير فرق بين ان يكونا المفهوم او
المعنى ذاتا او صفة وهذا هو الذي ينبغي ان يكون مقصودهم في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلانه وامتناع فساده فالموضوع
في قولك كل كاتب انسان افراد الكاتب وهي وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة اي غير

لا حقيقة لغيرها ومفهوم الانسان وان كان حقيقة مستقلة في الخارج متاصلة فيه الا انه لوحظ باعتبار كونه تابعا لغيره
لا حالة ولو قلنا بان النسبة الحكمية قائمة بالمحمول متعلقة بالموضوع كما صرح به بعضهم كان ذلك اوضح كما لا يخفى واذ عرفت
هذا ظهر لك ان التفصيل في المقام بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفا وعدمه كما فعله المعترض وبين ما اذا كان لامه للموصول
وعدمه كما فعله المورد غير متجه على القاعدتين نعم يتجه على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المعهود وغيره لكن البحث هنا
على تقدير عدم العهد كما عرفت ثم اقول ان الجواب المذكور يشتمل على الفرق بين الوصف المعرف اذا كان محكوما عليه وبينه
اذا كان محكوما به من وجهين الاول ان مدلوله في الاول الذات الموصوفة بالتعريف وفي الثاني ذات موصوفة بالتنكير
وهذا الفرق ممنوع بما ذكره التفتازاني من ان الوصف اذا كان معرفا باللام كما هو محل البحث كان مدلوله في
الصورتين الذات الموصوفة الثاني ان مدلول الوصف على تقدير ان يكون محكوما عليه موضوع وعلى تقدير ان يكون
محكوما به عارض وظاهر كلام التفتازاني ان الوصف وان كان محكوما به وظاهر كلام المورد التزام ذلك فيه حيث
يكون اللام للموصول وكلاهما مردود بما ذكرناه انفا فالفرق الثاني متجه على الملازمة نعم يرد على المجيب ان فرقه بين صورتي
اتحاد الشيء مع الوصف باعتبار كونه موضوعا وبين اتحاده معه باعتبار كونه عارضا بان الاول يفيد الحصر دون الثاني
تحكم صرف بل بحان فيه ظاهره اذ لا مدخل لوصف الموضوعية والعارضية في ذلك بل الكلام على ما تقتضيه الدليل المذكور مبني
حمل الوصف على الاستغراق وهو لا يختص باحدهما لا يرد على المستدل ان دعوى عدم مصير احد الى القول بالحصر في العكس ممنوع
كيف وقد صرح بافادته له جماعة من علماء الاصول واطبق عليه علماء البيان على ما هو الظاهر فالدليل المذكور انما يصلح ردا على
من فصل بين المقامين لا على ما اخترناه من القول بالاثبات المطلق ثم لا يذهب عليك ان الدليل الذي ذكره المستدل على
النفي من قبل المثبتين ظاهر الوهن ويمكن معرفة ما فيه مما اوردناه على بعض الادلة السابقة واجيب عن الثاني بانه
ان اريد بتغيير المعنى هنا الفرق بصيرورة العارض ذاتا موصوفة معروضا والذات الموصوفة فلا نسلم
بطلانه لان ذلك ليس لوازم العكس وان اريد به غير هذا التغيير فلا نسلم لزومه اقول وقد عرفت ان مجرد الاخلال ضبط في العوارض
والمعروضية لا يكفي في افادة الحصر فيتعه لزوم عدمه فيها غير مسموع بل الوجه في الجواب منع الملازمة ان اريد التغيير
لمدلولات المفردات والمنع من بطلان الثاني ان اريد التغيير في مفاد المركب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد وضع الهيئة الحاصلة
من التقديم والتاخير لافادة ذلك ويكون ذلك هي النكتة الظاهرة من صوغ الكلام على خلاف مقتضى اصله وطبيعته وكذا في

وقد اشتهر

والاستقراء
ومفهوم اللقب

وقد اشتهر في العبارات والالسنة ان تقديم ما حقه التاخير لافادة الحصر وهذه القاعدة على اطلاقها وان لم تكن ثابتة عندنا
لان قواعد التقديم لا تنحصر في الحصر ودعوى اطّراد بعض مباحثها لا يخ من بعد الا ان ثبوتها في الجملة مما لا ينبغي التامل فيه على
ان الدليل المذكور على تقدير صحته انما يقتضي نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار عندنا هو الاثبات المطلق واعلم ان
من مبتنى هذه الدلالة اعني الدلالة على الحصر الذي هو معنى زائد على اثبات المحمول للموضوع من بحثها من باب المنطوق وليس
بشيء لان عرفهم وحدودهم لا تساعد عليه بتنبيهان الاول ذكر علماء المعاني ان الفصل بين المسند اليه والمسند بضمير الفصل
يفيد الحصر نحو زيد هو القائم وكنت انت الشهيد عليهم الثاني حكي عن عبد القاهر ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر
ان ولي حرف النفي نحو ما انا ضربت زيدا قال وعلى هذا يمتنع ما انا ضربت زيدا ولا غيري للتناقض وانه لا يرد به الحصر الصناعي من
قصر الافراد او قصر القلب لا الحصر الحقيقي لوضوح عدم مساعدة اللفظ عليه **فصل** ومن المفاهيم مفهوم اللقب وهو نفي الحكم
عما لم يتناوله الاسم ومفهوم العدد وهو نفي الحكم عما زاد عليه او نقص عنه ومفهوم الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا
عنهما وقد اختلفوا في اثبات هذه المفاهيم ونفيها وحيث ان النزاع في كل واحد منها دائر بين النفي الجزئي والاثبات الكلي والمختار
عندي ما ذهب اليه النافون اما اجمالا فلانها لو ثبتت لكانت واحدة من الثلث وهي ظاهرة الانتفاء بشهادة العرف واما
تفصيلا فعلى نفي مفهوم اللقب انه لو ثبت لكان قول القائل زيد موجود وعمرو عالم وعيسى رسول الله دالا على نفي الوجود والعلم عنه
تعالى وعلى نفي الرسالة عن سائر الانبياء فيلزم به كفر قائله وفساده ضروري وعلى نفي مفهوم العدد ان قوله صم ثلثة
ايام من كل شهر كذا لا يدل على نفيه على تقديري الزيادة او النقيصة وعلى نفي مفهوم الزمان والمكان ان قولنا للمسافر في يوم الجمعة
او في المسجد كذا من الفضل لا يدل على نفيه في يوم اخر كيوم عرفة او مكان اخر كاحد المشاهد المشرفة احتج المثبتون لمفهوم اللقب
بان التخصيص بالذكر يستدعي مخصصا وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور ولو تضمنه اصالة بعضهم وبان قول القائل لست زانيا ولا
امي زانية يدل على رمي المخاطب واختيار الزنا ومن هنا التزم بعضهم بوجوب الحد عليه والجواب اما عن الاول فبان التخصيص
بالذكر انما يستدعي فائدة تترتب على ذكر المذكور واما غير المذكور فيكفي في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة اذ ليس اللقب
قيدا زائدا في الكلام حتى يكون ذكره محتاجا الى فائدة زائدة على فائدة الكلام واما عن الثاني فيمنع ثبوت الدلالة فيه مطلقا بل
يختص بموارد التعريض ومع ذلك يخرج عن محل البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة عند التجرد عن القرائن احتج القائلون بمفهوم العدد بما
روي من قوله صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين بعد ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم حيث فهم

فان من ادعى السبعين حكمه بخلاف السبعين فذلك مفهوم العدد ولما انه صلعم لم يفهم ان حكم ما دون السبعين ايضا بخلافه
فلا ينافي ما حكي عن القائلين بمفهوم العدد منا نهم يقولون به في جانب النقيصة ايضا لانتفاء شرطه وهو عدم الاولوية كما
سيأتي والجواب اما اولا فيمنع صحة الحديث واما ثانيا فان ذكر السبعين للمبالغة والمراد نفي الغفران بالاستغفار الكثير
سلمنا لكن ليس فيما نقلوه عنه صلعم دلالة على دلالة الاية على حصول الغفران فيما زاد بل على علمه لا انتفاء نفيه فيه وهو خارج
عن محل النزاع واما مفهوما الزمان والمكان فيعرف الكلام فيهما بالمقايسة الى ما مر واعلم ان ما ذكرناه مبني على تقدير ان يكون
القول بالنفي جزئيا والقول بالاثبات كليا بمعنى ان يكون المفهوم هو المفهوم منهما ما لم يقم قرينة على خلافه كما هو المفهوم من النزاع وقد
اشرنا اليه واما الاثبات الجزئي بمعونة القرائن او بواسطتها فما لا ريب فيه فان قولك زيد جاءني في جواب من قال لك
اجاءك زيد او عمرو يفيد الحصر وكذلك قوله عم انزح تلفيني لحوت هكذا فان المفهوم منه ان العدد المذكور تمام الواجب
او المندوب لا سيما انه وقع في مقام البيان ثم ان هذا الحكم بانه يعارض لما دل فيه على ما زاد عليه وينقص عنه واما الحكم بعدم وجوب
الزائد على عدد الحد فليس بالمفهوم بل العموم ما دل على منع الايذاء بغير حق واما ان عدد الحد لا يزيد على ذلك فلما مر في مثال الحج
من ان المفهوم في مثله عرفا كونه تمام العدد واما عدم جواز الاكتفاء بما دونه فلعدم حصول تمام العدد وعلى ذلك الحال
في الشهادة ونظائرها تذنيب يشتمل على امور الاول ذكر الحاجبي وغيره ان المفهوم المخالف باقسامه شروطا الاول ان لا يكون
المسكوت عنه اولى بالحكم او مساويا للمذكور فيه والا دل على ثبوت الحكم فيه من باب مفهوم الموافقة الثاني ان لا يكون خارجا مخرج
المعتاد نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم فان المعتاد كونهن في الحجور فقيد به لذلك او لعله يلحق منزلة اولاد الا مخالفة حكم اللواتي
لسن في الحجور لحكمهن ومثل ايضا بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حيث ان الخلع لا يكون
غالبا الا مع الخوف فلا يدل على عدم جواز الخلع عند عدم الخوف الثالث ان لا يكون جوابا لسؤال عن المذكور كما لو سئل هل في
الغنم السائمة زكوة ونحو ذلك الرابع ان لا يكون هناك ما يوجب السكوت عن غير المذكور من جهالة او خوف فتنة او نحو ذلك
الثاني ذكر بعضهم ان فائدة المفهوم انما تظهر اذا كان الحكم فيه مخالفا للاصل ولما ان كان موافقا له كما في الامثلة التي استشهد
بها فالحكم انما يثبت فيها بالاصل ودعوى الحجية انما نشأت من الغفلة عن ذلك لكون حكم المفهوم مذكورا في العقل من جهة
الاصل ولا يخفى ما فيه لان المفهوم الذي يقول بحجيته لا فرق فيه بين ان يكون موافقا للاصل او مخالفا له وانما الثمرة تظهر في الموافق
عند التعارض الثالث لا ينحصر المفهوم في الموارد التي ذكرناها بل قد يوجد في موارد غيرها فمنها لفظ البعض فان قولك

كلت بعض

اكلت بعض الرمان يدل على عدم اكل الجميع وقولك الا يعلل اكل بعض اللحوم يدل على حلية اكل بعضها وقول المنطقيين بالمنافات
بين صدق الجزئية والكلية مبني على عرفهم حيث انهم يبنون الحمود عن المداليل الاصلية وعدم الاعتداد بالظواهر العرفية ومنها
ليس كل اذا استعملت في السلب الكلي فان قولك ليس كل كلام مفيدا او ليس كل صديق وفيا يدل على ان بعض الكلام مفيد وبعض الصديق
وفي وجاز وقوعه مستعملا في خلاف ذلك لا ينافي الظهور كما في قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور حيث انه للسلب الكلي وقس
على ذلك ما يناظره القول في العام والخاص مقدمة اعلم ان للقوم في العام حدودا كثيرة لا يسلم كلها او جلها عن المناقشة
او الخلل المخرج لها عن كتاب التعسف او التمحل والتعرض لها مكتفين بها لكثرة ما يرد عليها يوجب التطويل الباعث للملل فلنقتصر على
ذكر حد واحد منها بما يرد عليه ثم نشير الى بعض الحدود مع تعقيب ما يرد عليه في تضاعيف الكلام وفي ضمن الحد المختار فنقول قيل
العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض على عكسه اولا بالمشترك اذا استغرق جميع افراد احد معانيه لا المعنيين او افراد
معنى اخر وهو يصلح لها ويكذا الكلام بالنسبة الى المعنى الحقيقي والمجازي ووجه افراد بعضهم قوله باعتبار وضع واحد فقط
على دخول ذلك ويمكن دفعه بان المراد استغراق لجميع ما يصلح له على الوجه الذي يصلح له وهذا لا يتحقق فيما ذكر الا باعتبار احد
المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يخرج عن حد نيا بالجمع المعرف فان عمومه باعتبار تناوله لكل فرد ولا يصلح له لفظ الجمع ثم ينعكس
عنه من يجعل عمومه باعتبار الجماعات لكنه خلاف التحقيق وهذا الاعتراض مبني على اعتبار حيثية في الحد والا تكون عمومه
باعتبار الافراد لا ينافي صدق الحد عليه باعتبار كونه مستغرقا للجماعات ايضا نعم يشكل ذلك فيما لو انحصرت الافراد في
الثلثة واما اذا كانت الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان يعتبر الصلوح بالنسبة الى كل ثلثة فان تناوله لذلك الاحاد يوجب تناوله
للجماعات المؤتلفة منها هذا ان قلنا بان اقل الجمع ثلثة والا فالاشكال انما يتجه في الاثنين والتوجيه بما يحتاج اليه في الثلثة وقد
يتقصى عن اشكال الجمع بوجهين الاول ان اللام يبطل معنى الجمعية بشهادة ان الجمع يستغرق جميع جزئيات مفهومه بعد اللام وفيه تعسف
لان لفظ الجمع لا يصلح للفرد لا قبل دخول اللام ولا بعده ولفظ الحمل انما يقتضي ذلك نعم لو تأول بمعنى ما يصلح هو او ما قام مقامه
استقام عكسه بهذا التكلف لكن يبقى الكلام في طرده الثاني ان المراد جميع جزئيات مدلول اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ
حقيقة كالرجال او حكما كالنساء فانها بمنزلة الجمع للفظ مرادف للمرأة لا يقال هذا منقوض بمثل عشرة حيث انه متناول
لجميع الاحاد التي هي جزئيات مفهوم الواحد الذي يتضمنه العشرة لانا نقول ليس العشرة بمنزلة الجمع للفظ مرادف للفظ
الواحد بدليل عدم صحة اطلاق على ما يزيد عليه او ينقص عنه والاظهر ان يقال لا يستغرق عشرة جميع افراد الواحد كما

في الكلام في تعريف العام وفيه مناقشة

اعتبر في الحد بل بعضها فيخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ايضا تعسف لعدم مساعدة ظاهر الحد عليه واعلم ان الاشكال بالجمع المحلى
بالمعرف باللام بل يجري في المضاف ومنا يشبهه ويمكن التفصي عنه ايضا باحد التعسفات المذكورة وعلى طرده تارة بالمشترك اذا
استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بجوازه وهذا انما يتجه على قول الشافعي القائل بعموم المشترك في جميع معانيه حيث
قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ويمكن دفعه بان التعريف مبني على القول بالمنع كما هو التحقيق وقد استراح عن ذلك من اعتبر
صلوحه له بحسب وضع واحد كما مر واخرى بنحو عشرة ومائة من المركبات لاستغراقه لما يصلح له من اجزائه ومثله زيد بن
عمرو او من الجلي لانه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بانه ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنها من الاحاد
وهو لا يستغرقها وان الجملة لا تصلح المعاني مفرداتها واعترض عليه بان مبنى الاعتراض على ان المراد بصلوحه للجميع اعم من ان يكون الجميع
جزئيات مفهومه او اجزائه ولهذا لو خص بالاول لم يتناول مثل الرجال والمسلمين او بالثاني لم يتناول مثل الرجل والرجال ولذا
اريد الاعم صدق على الامثلة المذكورة ولم ينفع فيه الجواب المذكور والجواب ان لفظ الخاص في كون المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ الا
ان اراد اللفظ لا يصلح لها وتقييد بلفظ الاجزاء والجزئيات مفسد له اذ لا اشعار له به فتعين تخصيصه بالمعنى الاول ولا ريب
ان لفظ العشرة انما يستغرق ما لا يصلح له من الوحدات دون مجموع العشرات وهو ظاهر ودون مجموع الوحدات لانه لا يصدق عليه ان اللفظ
يستغرقه كما لا يصدق ان لفظ الواحد او لفظ زيد يستغرق معناه ومثله الكلام في ساير المركبات نعم يتجه الاشكال بمثل
الرجال والمسلمين ويمكن دفعه بما مر من التعسف والمختار في حده ان يقال هو ما استغرق جميع جزئيات مفهومه وضعا والمراد
بالموصولة ما يتناول المفرد والمركب فيدخل نحو كل رجل اذ يصدق عليه انه يستغرق جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل
عليه مفهوم كل رجل ويدخل فيه ايضا نحو الرجال لاستغراقه جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم الجمع المعرف وكذلك
النكرة المنفية ويمكن تخصيص الموصولة بالمفرد نظرا الى ان العموم هناك ليس صفة للكل بل للجزء المفيد اعني الرجل المضاف اليه كل
والنكرة المنفية وهذا اقرب الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما يتم المفهوم المعتبر مطلقا والمعتبر مقيدا فدخل الجمع المعرف لتناوله
جزئيات مفهومه المطلق اعني المجرد عن اعتبار التقييد بوصف الجمعية وان اعتبر مقيدا بغيره كالوصف ودخل نحو علماء البلد من
الجموع المضافة وشبهها لتناولها جزئيات مفهومها المقيد وهي داخلة في الحد السابق ايضا لان العموم في الجمع المضاف انما يطرو عليه
بالتاويل السابق بعد طرو الاضافة والقرينة في عموم المقيد بتناوله لجميع ما يصلح له مفهومه المقيد دون المطلق ومثله الجمع
المعرف باللام المقيد بوصف وشبهه كالعلماء الطوال وبناء على ما هو التحقيق عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقييد فيه

وكذلك

وكذلك النكرة الموصوفة في سياق النفي وشبهه كقولك ما من رجل عالم في الدار فان حرف النفي انما سلط على رجل بعد اخذه
واعتباره مقيدا بالوصف فحرف النفي هنا واداة التعريف فيما سبق وان تقدما على التقييد لفظا لكنهما متاخران عنه حكما
وتعلقا لكن كلماتهم لا تساعد على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا التقييد بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم الفرق في
ذلك ويدخل ايضا نحو لا رجلين ولا رجال ولا يقدح عدم تناوله لنفي الفرد الواحد والفردين مع انهما من افراد مفهومه عاما
لان المنفي فيهما ليس مفهوم الرجل المطلق بل المقيد بكونه في ضمن فردين او ما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك لا يتناول المقيد بفرد
واحد او فردين وكذلك يدخل فيه الجمع المعرف بلام العهد كما لو قلت اكرم العلماء واردت به جماعة معهودة فان اللام
فيه للاشارة الى مدلوله متعينا على حد سابق مدلولها ومدلول الجمع افراد متعينة باعتبار العهدية وحيث ان الاشارة
مسبوقة بملاحظة المشار اليه المتعين بوصف تعيينه كان تعلقها بالجمع متاخرا عن اعتبار مدلوله متعينا بالتعيين العهدي
فهو على حد المقيد بالاضافة والوصف في طرو العموم عليه بعد التقييد لكن نص على خروجه جماعة منهم الحاجبي حيث حده بما
دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فاحترز بقوله مطلقا عن المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار امر
اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين وعنى بقوله ضربة دفعة واحترز به عن النكرة في الاثبات لانها تستغرق افرادها لكن
لا دفعة بل على البدل وانت اذا احطت بما ذكرناه وقفت على ما فيه لانه لا يخلو اما ان يريد بالامر المشترك المدلول المطلق
او الاعم منه ومن المقيد فعلى الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على دخوله وكذلك الجمع المضاف الى المضاف والموصوف
للمقيد صلة بقيد كعلماء البلد بل يلزم نحو اكرم علماء البلد وعلى الثاني يلزم دخول مثل الجمع المعهود لتناوله جميع مسميات
مدلوله المقيد وقولنا وضعا احتراز عن اللفظ المستغرق لجميع جزئيات مفهومه مجازا كالمفرد المستعمل في العموم مجازا اعني من
يراه مجازا ايضا وانا لقصد لا يتعلق بالبحث عنه في جملة من المباحث الاتية وانما ينبغي تعميم العناوين على حسب ما يحتاج اليه
مع احتمال دخوله لامكان تعميم بعض المباحث بالنسبة اليه وهي صحيح باعتبار القيد المذكور بعض المتاخرين حيث عرفه اللفظ
الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فاحترز بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المثنى والجمع المنكر واسماء
العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت كذا ذكره بعض المعاصرين ويشكل بمثل النكرة في سياق النفي فانها تفيد الاستغراق
ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كما ان لفظ العشرة موضوع للمجموع المستلزم لاستغراق الاحاد لا لاستغراقها كذلك حرف
النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظرا الى ان الجنس لا يرتفع

مع وجود الفرد ولهذا نجد دلالتها على العموم ثابتة في ساير اللغات بل الوجدان يرا دا لو ضع لعربيتنا المختار ما يم الوضع
للعموم بنفسه ككل رجل ونظائرها ولمعنى يستلزمه كالنكرة المنفية على ما نراه من ان وضع اداة النفي للنفي والنكرة المفرد المنتشر مبتداه
في معرض المجموع لنفي الفرد المنتشر الذي هو سلب كلي ومثله الكلام في الجمع المعرف والمضاف والموصولات بناء على ما حققناه
كان وضع اللام للاشارة وتضمن الموصولات لها ووضع الاضافة للاشارة التعيين يستلزم ارادة جميع الافراد حيث لا تعيين البعض
واعلم ان الحد الذي ذكرناه منطبق على العام الافرادي والعام المجموعي لان كليهما يستغرقان جزئيات المفهوم الذي اشتمل عليه
وان كان الاستغراق في احدهما من حيث الافراد وفي الاخر من حيث المجموع وعلى قياس الكلام في باقي الحدود وكذلك ينطبق على العام
الشمولي كالجمع المعرف والموصولات والعام البدلي كمن واي في الاستفهام وقد استشكل بانه لا ينطبق الحد على ذلك لوجوب دخول
النكرة في تعريفه لانها ايضا مستغرقة لافراد مفهومها على البدلية ودفع ولمح لان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعا بل بقرينة
الحكمة بخلاف ادوات الاستفهام فانها تستغرق افراد مفهومها او مدخولها وضعا وبيان ذلك ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة
باحد التشخصات الفردية لا بشرط اي من غير تعيين لتقييدها باحدها بالخصوص فهي بحسب وضعها صالحة لان توضع مرددة بين الجميع
بان لا يعتبر معها تعيين البعض اصلا وبخلافه بان يعتبر معها تعيين البعض بحسب الواقع ولذا امتنع اعتبار هذين في اطلاقها فلا يدل في نفسها
لا على العموم والشمول بخلاف من واي فان مدلولهما طلب تعيين الفرد الموصوف بالوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومهما
فيكون مدلولهما مستغرقا لجميع الافراد على سبيل الترديد في تعيين الفرد المقيد منها بالوصف ولهذا يصح الاستثناء منهما من غير تكلف
نقول من جائني او ايكم جائني الا زيد فتخرج زيدا عن الافراد التي تردد بينها السؤال ويمكن ان يعتبر عمومهما بالنسبة الى افرادهما
المقيدة بالوصف المذكور حيث يتعدد الافراد ولهذا يتعين الجواب بالجميع ويبعد التعيين وحينئذ فالفرق بينهما وبين النكرة واعلم انه قد يطلق
العام على اللفظ المستغرق لجميع افراده مفهومه ولو بقرينة حكمة كما يقال ان ماء في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا للعموم الشمولي
لوروده في مقام الامتنان ورجل في قولك جئني برجل للعموم البدلي وهذا للتوسع من غير ضرورة
فصل اختلفوا في انه هل للعموم
صيغة تخصه اولا فذهب جماعة الى الاول وهو المحكي عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني
وتوقف بعضهم ثم اختلف الثانون فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكي عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع
مصيره الى انها نقلت في عرف الشرع الى العموم ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص مجازا في العموم ثم هل يختص النزاع بالفاظ
المخصوصة اعني اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفردهما والنكرة في سياق النفي او يجري في مطلق

العام

١٨١

ثم اعلم ان عموم العام قد يكون حقيقيا نحو ان الله بكل شيء عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة بلده لا صاغة الدنيا كذا قرره جماعة
والتحقيق ان العموم في الثاني ايضا حقيقي لشموله جميع صاغة بلده كما لو قيل جمع صاغة بلده او الصاغة الموجودين في بلده غاية الامر ان قرينة الحال
اغنت عن ذكر القيد والتصريح به كما لو قيل اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين حال الخطاب وقبله وبعده بل ولا جميع الموجودين حال الخطاب
بل خصوص الذين يتمكن المخاطب من اكرامهم فان قلت نقد الامر بالتمكن نعني عن تقييد متعلقه به فيجوز ان ينزل على عمومه كما هي قضية الاصل قلت
يعلق الامر المقطع بما لا يحقق الشرط بالنسبة اليه مع علم الامر والمامور به كما في المثال المذكور ونظايره يفيد حال الجمع على فساده الامر لو لم يكن
من في محله فيتعين تقييد المتعلق بالافراد التي يتمكن المامور من اكرامهم مضافا الى مساعدة العرف في مقام الاستعمال عليه نعم لو فرق بين
العامين بان الاول مطلق او مقيد بمذكور والثاني مقيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال ويجعل التسمية دايرة مدار ذلك فلا مشاحة الا ان عبائرهم
قاصرة عن افادة ذلك والاولى في تقسيم العام الحقيقي بما يتناول جميع افراده كالمثال المتقدم والثاني بما يتناول اكثر افراده بحيث لا يعتد بالخارج
عرفا لندرته كطلق نحو جمع الامير صاغة بلده فانه يصدق هذا القول على الطائفة عرفا عند جمعه للاكثر ولندرة النادر ومبناه عند التحقيق على التسامح
في الاطلاق بكاف تهم يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والاوزان الخاصة على ما نقص منها او زاد يسيرا من غير تقييد وهذه المسامحة
غير معتبرة في الخطابات الشرعية بل المدار فيها في المواضع الثلث ونظائرها على التحقيق الا ان الظواهر العرفية غير معتبرة فيها كيف والاصل في الحكم
حيث لا دليل على خلافه بل الان تسامحهم في مثل ذلك مقصور على موارد التسامح وليست الخطابات الشرعية عندهم من جملتها ولهذا يرتهم
يحملون تلك الالفاظ على حقايقها اذا وردت في تلك الخطابات ونظايرها كالوصايا والاقارير وعلى هذا فالعام العرفي خارج عن العام الا
صولي لعدم صدق حده عليه واعلم ايضا ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذلك ينقسم باعتبار تعلق الحكم به الى القسمين
ايضا فالعام المجموعي باعتبار الدلالة قد يكون افراديا باعتبار الحكم كقولك كل الناس يعرفون هذا الشيء فان لفظ كل مشترك بين المعنيين فاذا اضيف
الى المعرف باللام تعين كونه عموميا ومعناه ح مجموع ما اضيف اليه كما انه اذا اضيف الى المنكر كان الظاهر منه كونه افراديا ومعناه ح كل واحد ما
يصدق عليه مدخوله على الدوليه وقد يعتبر تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدلية على وجه الشمول وقد يأتي بمعنى المجموع نحو جئني بكل
شاة اي بتمام احد افرادها ح

ذلك للانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره صلى الله عليه وآله اياه على العموم حيث لم يجبه بمنع بل باختصاص ما يعبد دون العقول

الفاظه حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل واجمع وتوابعه الذي نص عليه العضدي هو الاول والذي صرح به بعض الاعلام هو الثاني
ويساعد عليه كلمات بعض الاصحاب وهو المعتمد ثم ان كان النزاع بين النفي الكلي والاثبات الجزئي كما هو ظاهر و لو اشكال وان
كان بين النفي والاثبات الكليين كما نص عليه العضدي فيشكل بان كثيرا من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع بقسميها يأتي للعهد
وهو عندهم ليس من العام كما اشرنا اليه والتزام كونها مجازا فيه بعيد عن انظار المحققين اللهم الا ان يقال المراد النزاع على هذا
التقدير في تلك الصيغ مطلقا بل ان تجردت عن قرينة العهد كما صرح به العضدي في الجمع المعرف ونص عليه بعض الناظرين في كلامه في جملة
من البواقي فخرج النزاع على هذا التقدير الى ان هذه الالفاظ بعد عدم العهد هل تختص بالعموم كما هو مذهب المحققين او تشترك
بينه وبين الخصوص كما هو قول البعض او تختص بالخصوص كما هو قول بعض اخر ولا يبعد في ذلك كونها حقيقة في العهد كما هو عند
كثير منهم لكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف والمضاف في هذا النزاع افراده بالبحث لوقوع النزاع في غير ذلك القائلين
بان للعموم لفظا يخصه ولهذا افردنا البحث عنه بفصل مستقل ثم التحقيق ان النزاع ان كان في اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث
وضع الواضع اياها للخصوص والعموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئي لثبوته في كل بعض بدليل التبادر والنقل على ما سيأتي التنبيه عليه وان
كان في اختصاصها به ولو من حيث الظهور له من حيث وضعها لمعنى يستلزمه عند التجرد عن الصارف ثم الحاجة المنافية للعموم فالحق هو
القول بالاثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف والمضاف كما سيأتي وعند التحقيق المحرر في المقام ينبغي تنزيل كلماتهم
عليه وحيث ان التقييد بالعهد ونحوه لا ينافي عموم اللفظ عندنا مطلقا كما حققناه سابقا فلا حاجة الى اعتبار عدمه والا
كما ان تكلف الجمع بينهما التقييد بما يخرج به المعهود فيه من ادوات فردين لعدم صدق العموم على ذلك اذا تقرر هذا فلنا على المذهب
المختار وجوه الاول ان الالفاظ المذكورة يتبادر منها العموم عرفا فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه
العموم عرفا حتى انه لو ضرب واحدا عد مخالفا وكذا اذا قال اكرم العلماء او علماء البلد او كل عالم او احسن الى من زارني او من
اكرمني اكرمه او بها اكرم تبادر العموم ولهذا لو ترك اكرام او الاحسان الى بعضهم او في بعض الزمنة اكرامه عد عاصيا
واذا ثبت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبت لغة لاصالة عدم النقل ومما يؤيد ما ذكرناه انه في كثير من الموارد التي استعملت
فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها اهل اللسان على العموم فمنها قصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا صلى الله عليه وسلم فجاءه فقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فلولا انهم فهموا منه العموم لما كان
ذلك لانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره صلى الله عليه وسلم اياه على العموم حيث لم يجبه بمنع بل باختصاصها بغير ذوي العقول

مصيرة الى انها نقلت في عرف الشرع الى العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص مجازا في العموم ثم هل يختص النزاع بالفاظه
المخصوصة اعني اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفردهما والنكرة في سياق النفي او يجري في مطلق

الفاظه

بعض

وعنها رده تعالى قول اليهود ما انزل الله على بشر من شيء بقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ومنها الاتفاق على ان كلمة التوحيد
معتبرة لروده مبنيا على كون النكرة في سياق النفي دالة على العموم وعلى ان قول القائل من دخل داري فله كذا لا يوجب استحقاق الجماعة له
ككل راد بها على وقوع الحنث فيما اذا حلف ان لا يضرب احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا انذره المعجز ذلك بما للامر له وقد
يستدل ايضا بوجهين الاول انها لو كانت مشتركة لكان تاكيد الجمع المعرف بكل واجمعين مؤكدا للالتباس والتالي باطل اما الملازمة
فلتكرر اللفظ الدال عليه فان تكرر الدال يوجب تاكد المدلول ولو كان المراد به تاكد الالتباس تاكده في الكلام وتقريره تعدد
موارده حيث كان قبل ذكر التاكيد في المؤكد فقط وبعده فيهما فيتم الملازمة لا تاكد الالتباس في المؤكد بعد ما قيل من ان
تاكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيد ابهامه والتباسه وهذا ظاهر ولما بطلان التالي فلانا نعلم ضرورة ان المقصود من التاكيد
انما هو تكثير الايضاح وازالة الاشتباه ويمكن دفعه بان قرينة التاكيد الناشئة من ارادة العموم في موارد استعماله عند ذكر التاكيد
قائمة هناك على ارادة العموم فلا يعدو الثاني ان العموم معنى ظاهر تمس الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه من عادة الحكيم
وفيه نظر لان ذلك لا ينافي الاشتراك على ان الاسلم وجوب الوضع لكل ما تمس الحاجة الى التعبير عنه لامكان التادية في البعض بطريق
المجاز حجة القائلين بالاشتراك لغة اما الاول فان تلك الالفاظ تستعمل في العموم تارة وفي الخصوص اخرى والاصل في الاستعمال
الحقيقة والجواب منع الاصل المذكور لو لا كما مر تحقيقه وبيان الدليل الموجب للخروج عنه على تقدير تسليمه ثانيا كما عرفت من حقيقته
علم التبادر وعن الثاني انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل والاحاد منه لا يوجب العلم ولو كان
متواترا لما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهور فساده من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه في بحث السيد على كونها منقولة
في عرف الشرع الى العموم فقط نظيره وعلم في بحث الامر ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يحملون تلك الالفاظ على العموم
فيستدلون بها والكلام فيه ما مر حجة من جعلها حقيقة في الخصوص فقط امران الاول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن العموم
معلومة بخلاف العموم لاحتمال ان يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى من جعله حقيقة في المحتمل
الثاني قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص الحاقا للقليل بالعدم مبالغة والظاهر يقتضي كونه حقيقة في
الاشهر الاغلب تقليلا للمجاز واجيب عن الاول اولا بانه اثبات للغة بالترجيح والاستحسان وهو باطل وثانيا بانه معارض
بكون الحمل على العموم احوط لاحتمال ان يكون مرادا فيوجب الحمل على الخصوص الاخلال ببعض مقصوده وهذا لا يطرد اذ قد يكون
الحمل على الخصوص احوط وعن الثاني بان مجرد الشهرة لا يوجب الحقيقة سيما اذا كان مبناها على ذكر قرينة التخصيص وخصوصا

بعد ما قام

بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم فقط تمهيد مقال لتوضيح حال الحق ان اسم الجنس كرجل مجردا عن اللواحق موضوع
للماهية من حيث هي وعليه المحققون وقيل بل موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه مع ان هذا القائل
بعض النزاع على ما حكاه السكاكي في المصادر المجردة عن اللام والتنوين ومن الظاهر عدم مساعدة الوجدان على الفرق ولا
فرق في ذلك بين وقوعه مستعملا مع اللواحق من اللام والتنوين وادوات التثنية والجمع وبدونها وزعم الفاضل المعاصر
انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بازاء معانيها المعهودة ثم اورد على نفسه سؤالا حاصله ان اسم الجنس لم يستعمل
مع اللواحق وهي موضوع باوضاع نوعية وبدونها لا يقع في صحيح الاستعمال فلا حاجة الى القول بانه موضوع للماهية
من حيث هي واجاب عنه اولا بان الماهية من حيث هي معنى مستقل يحتاج الى اللفظ في التفهيم وثانيا بانه يستعمل مجردا
عن اللواحق في الاسماء المعدودة وليس ح بمهمل وثالثا ان من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا في مدخوله كما في تنوين
التمكن في قولك رجل جائني الا من يقرء هنا تحصل كله مر في الوجوه التي اجاب بها اما الاول فلان مسيس الحاجة الى ما ذكر لا يوجب
وضع المجرد كيف مع انه لا يقع في صحيح الاستعمال اعني الاستعمال الذي يتعلق به مقاصد العقلاء والحكيم انما تدعوا الى وضع ما
يقع فيه واما الثاني فلان الاسماء المعدودة ليست باسماء اجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير مستعملة في معانيها
الوضعية بل هي حكايات عن الالفاظ المستعملة فيها فهي اسماء لاسماء الاجناس ولا نسلم ان المسمى اعني الالفاظ المحكية تتجرد عن
اللواحق مع ان الاسماء المعدودة لا يقع في صحيح الاستعمال مجردة عن اللواحق ولو نقد بها فلا يتم بها المقصود ولو اراد تجردها عنها
لو كانت معينة كما في صورة الوقف في غيرها من الاسماء المتمكنة لانها تستعمل بحسب اوضاعها النوعية بناء على ثبوتها كما
يقول به ولهذا يستفاد منها معاني تلك الاوضاع واما في الثالث فلان للخصم ان يقول ان اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع
للماهية من حيث هي وانه عند التجرد عنها وعن ساير اللواحق ليس موضوعا لمعنى بدليل عدم صحة الاستعمال كذلك فلا يثبت ما قصده
المجيب وبالجملة فالسؤال المذكور مما لا محيص للقائل المذكور عنه الا ان يمنع الوضع النوعي بالنسبة الى التنوين تنوين التمكن وهو
بعيد لاجماعهم على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجيبه الا الجواب الاخير ويتمسك بان الاوضاع النوعية اللاحقة لاسم
الجنس مع اللواحق يتوقف على وضعه مجردا وفيه ان كون تلك الاوضاع باسرها نوعية مما لا داعي اليه حتى يتكلف له هذا الوضع
الذي لا يمكن ان يحصل احدها تشخيصا لاستعمالها نوعيه ولما على القول المختار ولتوضيح الانتفاع فان قولنا في رجل مثلا انه
مجردا عن اللواحق اسم جنس موضوع للماهية من حيث هي ليس معناه انه يكون كذلك بشرط التجرد عن اللواحق

نظر امام

بل معناه ان اللفظ المذكور بمجرده اي من غير اعتبار ضميمة معه موضوع للمهية من حيث هي وانه بهذا الاعتبار يسمى اسم جنس وظ
ان ذلك لا ينافي طريان اللواحق اذ لا ريب ان اللفظ المجرد بهذا المعنى مما يصح استعماله فيتم ما ذكرناه من دعوى التبادر وهذا
ثم ما يقال ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بمعنى ان الواضع وضع وضعا اجماليا كل اسم جنس منونا بالتنوين منتشرا
معرفا باللام للمهية الحاضرة في الذهن تارة وللمعهود تارة وللاستغراق اخرى فهو بمكان من الضعف فانا لا نفرق بين تركب اسم
الجنس مع حرف التعريف والتنكير وبين تركيبه مع ساير الحروف ولعل منشأ الوهم اتصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعد عرفا
كلمة واحدة ويدفعه ان ذلك لا يجدي في مقابلة التبادر واتفاق كلمتهم على ان الادوات تفيد المعاني الزائدة على معاني
مدخولها فقد اعترف بذلك الفاضل المذكور في اللام حيث صرح بانها في اسم الجنس المعرف للاشارة الى مدلول مدخولها فان ذلك
يقتضي ان يكون لمدخولها وضع بانفراده ايضا ولا حاجة حينئذ الى ما التزم به من الوضع النوعي وربما كان الداعي له مبنيا على ما زعمه
جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال
تستعمل في معانيها الافرادية والتركيبية بحسب الوضعين وقد بينا فساد ذلك في مقدمات الكتاب بما لا مزيد عليه بل التحقيق ان
اسم الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي بحكم التبادر كما مر وتلك اللواحق موضوعة باوضاع عرفية بازاء
معان حرفية كساير الحروف فلفظ رجل وانسان وحيوان وجسم ونحوها موضوع بازاء مهيات مخصوصة بوضع اسمي والتنوين
الداخل عليها موضوع بازاء فرد لا بعينه لا باعتبار كونه مفهوما مستقلا فيكون معنا اسميا بل باعتبار كونه الة لملاحظة
حال مدخولها كما هو الشأن في وضع الحروف وكذلك حرف اللام موضوع للاشارة لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها فيكون
معنى اسميا كمدلول لفظ الاشارة بل باعتبار كونها مرآة لتعرف حال ما اشير بها اليه من المهية المعينة لان الاشارة تقتضي
ملاحظة المتعين بصفة تعينه وهذا هو التحقيق المطابق للقواعد الموافق لما يساعد عليه الذوق والتبادر وتفصيل المقام
وتوضيح المرام ان الاسم الجنسي في محال الاستعمال حالات احديها ان يتجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان غير منصرف كحمراء وصفراء
فان قيل رأيت حمراء واريد بيان ان الرؤية وقعت على الفرد فان اريد بحمراء نفس الجنس واريدت الفردية بقرينة الرؤية او غيرها
كان حقيقة وان اريدت الفردية منه كان مجازا ومن هنا يظهر وجه ضعف اخر في السؤال المذكور الثانية ان يلحقه تنوين
التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط وهذا في المعنى يرجع الى القسم السابق واغلب ما يكون كذلك اذا كان اسم الجنس محمولا
كقولك هذا رجل فان الغالب من مقام الحمل قصد الجنسية دون الفردية لعدم استقامة اعتبارها مع التساوي ولزومها

للحمل

تقييدها

للحمل مع لحوق الموضوع فيلغو اعتبارها في المحمول وكذا اذا قيل جائني رجل لا امرأة في احد الوجهين الثالثة ان يلحقه تنوين
التنكير ويسمى حينئذ نكرة وقد يطلق النكرة على ما يتناول الاقسام الثلثة ومدلولها حينئذ الجنس لا بعينه بمعنى ان شيئا من الخصوصيات
غير معتبر فيه على التعيين ولذا اعتبر فيه لصدقها لا على التعيين فيصح ان يجتمع مع كل تعيين لان عدم التعيين معتبر فيه فلا يجتمع مع
تعيين وبالجملة تقييد الحقيقة بكل واحد من الافراد غير معين بل بحيث يصح ان يتبع بكل منها دون اخر فتقييده تقييد ترديدي
لا تعييني فالتقييد بالفرد الماخوذ في مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه مفهوما بل باعتبار كونه الة لملاحظة حال
الجنس ومنه يظهر ان مدلول النكرة جزئي وليس بكلي كما سبق الى كثير من الاوهام فان الجنس الماخوذ باعتبار كونه مقيدا بفرد
اي متحدا معه جزئي لا غير ولا فرق فيما ذكرناه في تحقيق مدلول النكرة بين ان يكون الفرد معينا عند المتكلم كما في جائني رجل
او عند المخاطب كما في اي رجل اتيك او يكون غير معين عندهما كما في جئني برجل اذ التعيين الحاصل في المثالين الاولين زايد على
مدلولها وخارج عنه ولهذا لو اريد بها معه كان مجازا ولا يتوهم ان اسم الجنس على هذا التقدير مستعمل في الفرد بل مستعمل في
نفس مفهومه اعني الجنس وان اطلق على الفرد لان الفرد انما يستفاد من التنوين وتحقيق المقام وتوضيحه ان اطلاق الكلي على الفرد
يقع على وجهين احدهما ان يطلق عليه باعتبار تحقق الطبيعة الكلية التي هي مدلوله فيه كاطلاق الانسان على زيد باعتبار كونه انسانا
في قولك رأيت انسانا وهذا حقيقة قطعا لان اطلاق اللفظ على فرد مفهومه بهذا الاعتبار اطلاق له على نفس مفهومه وتحقيقه على
قياس الاطلاق في الفرض المذكور الثاني ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان اللفظ غير موضوع له كذلك وهذا كما لو اطلق انسان
واريد زيد باعتبار خصوصيته والفرق بين الاطلاقين ان اللفظ في الاطلاق الاول مستعمل في الطبيعة من حيث هي لان اطلاقه على الفرد
باعتبار ما حل فيه من الطبيعة اطلاق له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة اذ التقدير ان اللفظ موضوع بازائها وفي
الاطلاق الثاني مستعمل في المركب من الطبيعة وقيد الخصوصية او التقييد بها واللفظ غير موضوع بازائه بل بازاء جزئه فاستعماله
فيه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة الجزئية والكلية فيكون مجازا والمراد انه غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث
هي فانه مجاز باعتباره فلا ينافي كونه حقيقة فيه باعتبار وضع اخر كما لو كان اللفظ مشتركا بين الكلي والفرد وكذلك الحال في اطلاق
المنون على فرد معين من مدلوله فانه قد يطلق ويراد به المهية المعينة بفرد معين على ان يكون التعيين مرادا من غير لفظه فيكون
حقيقة اذ لا يزيد مدلوله على الطبيعة المقيدة باحد افرادها وقد يريد ذلك من لفظه واريد التعيين من غيره وقد يطلق ويراد
التعيين من لفظه فيكون مجازا هذا تحقيق ما نص عليه جماعة من المحققين وهو بمكان من الظهور والوضوح وزعم الفاضل المعاصر

التقييد

في توجيه كون الطلاق حقيقة على الوجه الاول ان معنى رجل متلاح في طرف التحليل شخص متصف بانه رجل فالنسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين تشتمل هذه النسبة الخبرية اعني النسبة في قولنا هو رجل بالحمل المتعارف فهو طاعه الحمل حيث لا يجوز في شيء من طرفيه والنسبة هذا محصل كلامه وهو بعيد عن الانظار المستقيمة بما لا يعرف له وجه الا ان الا حاجة الى تكلف ذيما الى الحمل كما عرفت من توجيهنا مع انه ليس بين مدلول المادة ومدلول التنوين نسبة تقييدية كما يقتضيه ظاهر كلامه لان التنوين كما عرفته موضوع للتقييد بالفرد باعتبار كونه آلة لتعرف حال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار معنى نسبي يمتنع ان يحمل نسبة لان النسبة تستدعي تصور طرفيها بالاستقلال وهذا ظاهر جدا ولو نعم في توجيه كونه مجازا على الوجه الثاني ان مدلول اللفظ فرد هو الكلي للغير بدعوى ان الكلي والفرد حقيقة واحدة وموجود واحد فيفيد حصر الكلي فيه فيلزم المجاز لان زيد الليغر هنا معنى مجازي للفظ بحيل قال وهذا معنى قولهم ان اطلاق العام على الخاص مع قيد الخصوصية كان مجازا انتهى قال فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد للاستلزام دعوى انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ الموضوع للمهية لم يستعمل فيها بل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون مجازا على ما بين من ارادة الحصر واجاب عنه بانه ناشئ من الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم اورد في بيانه كلاما ملخصه ان الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له استعمالا مستلزما لخطوره في التحليل للحمل الذاتي كما لو علمنا ان لفظ الاسد موضوع لحيوان ولم نعلم بعينه فاذا وصف لنا وميز وقيل له هذا الاسد فهذا حمل ذاتي والمجاز عبارة عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بان يعيدان هذا يعني المعنى الغير الموضوع له ذلك يعني المعنى الموضوع له بالحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسلفنا في قولنا رايت اسدا يرمي مستعمل في الرجل الشجاع على دعوى انه اكمل الحيوان المفترس لان التشبيه لم يقع الا بينهما استعمالا مستلزما للحمل الذاتي واستعمل الرجل الشجاع في لفظ الاسد المستعمل فيه تحقيقا باستعمال لا مستلزم للحمل المتعارف فهو مجاز بالاعتبار الاول وحقيقة بالاعتبار الثاني وكذا الكلام في ساير انواع المجاز كاطلاق الغيث على النبات في مثل رعينا الغيث لان اطلاقه عليه مبني على دعوى ان النبات هو الغيث الحقيقي لا انه فرد من افراده فيكون صدقه عليه بالحمل الذاتي نعم اطلاق الغيث بمعنى النبات على نبات مخصوص من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف فلهذا نجعله بهذا الاعتبار حقيقة اذ المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي فظهر ان ما اصلوا على مجازيته من استعمال العام في الخاص راجع الى ادعاء كون العام منحصرا في الخاص تحقيقا للحمل الذاتي المعتبر في المجاز انتهى ملخص كلامه اقول والنظر فيه في مواضع الاول انه بنى عليه اصل المجاز الى دعوى كون معناه متحدا مع المعنى الحقيقي بحسب الحقيقة

وهذا

وهذا كما ترى انما يتجه في بعض انواع الاستعارة كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب واما في المجاز المرسل فمما لا يعقل له وجه اصلا والصحيح ان اطلاق الغيث على النبات ليس مبنيا على دعوى كون الغيث الحقيقي هو النبات وكذا اطلاق القرية على اهلها ليس مبنيا على دعوى كونهم نفس القرية فان ركاكة الدعوى في الاول وقبحها في الثاني مما لا يخفى على احد وقس عليه الكلام في ساير الاقسام بل مبنى المجاز على وجود العلاقة بين المعنيين فمتى صحت جاز اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر من غير حاجة الى دعوى ان احدهما هو الاخر ومع ذلك في الحقيقة الى تنزيل احد المعنيين منزلة الاخر واعارة اللفظ الموضوع بازائه له نظرا الى ما بينهما من المناسبة والعلاقة لحسنة وصحيحة او طبيعية ولا يلزم من جواز تنزيل احدهما منزلة الاخر في ارادته من لفظه دعوى العينية والاتحاد في الحقيقة نعم يتاتى الدعوى المذكورة في كثير من انواع الاستعارة بل باعتبارها فيها مما يوجب مزيد حسنها وبلاغتها كما مر لكن ليس ذلك في جميع اقسام المجاز بل الاستعارة على الثاني فيما ذكره من ان اطلاق الاسد على الشجاع باعتبار اطلاقه بمعنى الشجاع على زيد حقيقة ومحصله ان الاستعمال المذكور اعتباريين حقيقة باحدهما ومجاز بالاخر وهو في غاية السقوط والضعف لان الاستعمال الواحد لا يتصف بالحقيقة والمجاز معا ولو اراد ان هناك استعمالين ولو بالقوة فضعفه اظهر وايضا الاسد بمعنى الشجاع ليس موضوعا لزيد بالخصوص ولا من حيث كونه شجاعا فلا يستقيم دعوى انه حقيقة فيه باعتبار الثالث فيما فسر به كلام القوم من قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز حيث زعم انهم ارادوا به مدلول العام على الخاص وهذا غير سديد لفساد الدعوى في نفسها وعدم مساعدة كلامهم عليها اما انها فاسدة في نفسها فلانا لا نسلم صحة استعمال رجل في قولك رايت رجلا في هذا المعنى بان يراد به من هو الرجل لا غير لبعده عن مظان الاستعمال وكانه قاس ذلك بمثل زيد الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة وهو قياس مع وضوح الفارق وتوضيح المقام ان اطلاق الكلي على الفرد وحمله عليه قد يكون بمجرد دلالته عليه وقد يكون بحمل مدلوله عليه فتارة من حيث المراد وهو من جهة الوجود وحينا من حيث المهية وهذا قد يكون قصرا على مهية الفرد وقد يكون قصرا على نفسه ومنشاء الوهم في ذلك عدم الفرق بين هذه الاقسام فان ما ذكره من افادة الحصر انما يتم على التقدير الثالث والملزم فان قصر وجود المحمول على الموضوع او قصر مهيته عليه يشتمل الحصر بان تلك ذاته فلذا نقول زيد الشجاع وتريد به حصر وجود مهية الشجاع في زيد وعدم تجاوزه الى غيره وقد تريد به ان مهيته ليست سوى مهية الشجاع والحمل على هذين التقديرين متعارف وقد تريد بذلك دعوى انه نفس مهية الشجاع والحمل على هذا ذاتي ولا خفاء في وجه دلالة الاول على الحصر ولما وجه دلالة

اللاحق عليه فلان فقيه كون زيد نفس مهية الشجاع ان لا يكون غيره شجاعا الا ان الشيء لا يتحد و غير نفسه واما القسم الثاني فلا دلالة
له على الحصر فان كون الكلي تمام مهية الفرد لا يستلزم اختصاصه به والا لانحصر افراد كل نوع في فرد واحد ولا يجري في القسم الاول
من هذه الاقسام الثلثة مطلقا لان الكلي لم يطلق فيه الا على معناه الكلي وفي القسمين الاخيرين ان كانت الدعوى متفرعة على الاستعمال
كما لو ادعى بان اطلق الشجاع على مفهومه ثم ادعى انه نفس زيد لا لعلة في مهيته وجه ظهر وان كان الاستعمال متفرعا على الدعوى بان
استعمل الشجاع في زيد او في مهيته بعد دعوى انه الشجاع فلا ريب في مجازيته لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء الحقايق منها
الواقعية لا الادعائية واما اطلاق الكلي على الفرد بعينه على ما يحمل عليه من حيث الارادة والحكم فلا اشكال في كونه حقيقة حيث لم يستعمل
اللفظ الا في معناه الكلي انه لم يرد كونه في ضمن الفرد من لفظه والا كان قصر الخبر الى التنزل من غيره واما استعماله فيه بعد ما اتحد عليه فلا
ينبغي كونه مجازا لكونه مستعملا في غير معناه لكان مهية الخصوصية ولا اشعار لشيء من هذين الاستعمالين بالحصر فظهر ان اطلاق
الكلي على الفرد وحمله عليه ينقسم الى اقسام خمسة يشتمل قسمان منها على افادة الحصر دون البواقي وهما الاسان في محل البحث بل محل
البحث من القسم الاول ولما ان كلامهم لا يساعد عليها فلا نوقع لهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجازا لما اشعار فيه بالمعنى
المذكور بل صريح فيما ذكرناه وهو ان يطلق العام على الكلي ويراد به الخاص مع قيد الخصوصية فان الخاص مشتمل على مهية العام وخصوصية
لا حصر لها فان اطلق على الخاص باعتبار تحقق مهية العام فيه كان حقيقة لانه في الحقيقة اطلاق له على مهية العام لا غير كما عرفت
وكونه في ضمن خصوصية انما اريد من غير لفظه ولذا اطلق واريد به معها الخصوصية او التقييد بها كان مجازا لان اللفظ غير موضوع للمركب
فان قلت العام والخاص متحدان في الخارج فان تمايزا بحسب العقل فاطلاق لفظ العام على الخاص الخارجي سواء كان باعتبار عمومه
او خصوصه او المجموع لا يكون الا حقيقة قضاء لحكم العينية فلا يتم ما ذكرت من التفصيل قلت لفظ العام على الكلي موضوع للمهية من
حيث هي لا من حيث تحققها في الذهن ولا من حيث تحققها في الخارج كما هو التحقيق فاطلاقه على المهية الخارجية على الحقيقة لا بد ان
يكون لا من حيث كونها خارجية بل من حيث هي هي وهي بهذا الاعتبار وان كانت عين كل خاص الا انها اخص منها معنى فتخصيصها
بنوع الاستعمال يوجب ارادتها مع الخصوصية واللفظ غير موضوع لها كذلك فيكون مجازا لا محالة ثم اعلم ان تنوين التنكير
كما ياتي لافادة الوحدة الشخصية فيؤكد بنفي المثنى والمجموع بطريق قصر الافراد نحو جاءني رجل لا رجلان ولا رجال كذلك ياتي
لافادة الوحدة الجنسية بطريق قصر القلب او الافراد الجنسي فيؤكد بنفي الجنس الاخر نحو جاءني رجل لا امرأة كذا قيل والاظهر ان التنوين في
المقامين لافادة التنكير على احد المهية معينة باحد تشخصاتها الفردية كما هو مفادها في ساير المواضع لكن الحكم المتعلق بمدخولها

فتدبر

قد يعبر به لا بشرط اي من غير اعتبار زايد عليه كما هو الماخوذ من الاطلاق ونحو فلا ينافي تعلقه بجزء اخر ولا بنوع اخر ولهذا يصح ان
يقال جاءني رجل ورجل اخر او امرأة وقد يعتبر تعلقه به بشرط الوحدة فقد يوخذ ذلك بالقياس الى نفسه فيدل المدخول على
الجنس فيدل عليه بنفيه عن جنس اخر لصحة الحصر بالقياس اليه فيقال جاءني رجل لا امرأة ويجوز ان يكون تنوين التمكن وقد يوخذ
بالقياس لحصوله مبنيا على احد الافراد فيدل عليه فيقال جاءني رجل لا رجلان ولا رجال وقد يوخذ بالقياس اليهما فيدل
عليه بنفسه عن جنس اخر وعن الزايد فيقال جاءني رجل لا امرأة ولا رجلان الرابعة ان يلحقه لام التعريف وهي حرف وضعت للاشارة
الى الحقيقة المتعينة باعتبار تعينها الجنسي والشخصي وانما احتيج الى اعتبار التعيين لان الاشارة لا تقع بدونه ويمكن القول بانها
موضوعة لملاحظة مدلول مدخولها معينا بالتعيين الجنسي او الشخصي مجردا عن اعتبار الاشارة والاول اظهر ومثلها ام في
لغة ثم انها تاتي لامور الاول ان يشار بها الى الحقيقة المتعينة بالتعين الجنسي باعتبار تعينها الجنسي وينقسم الى اقسام ثلثة لان
الحقيقة الماخوذة بالاعتبار المذكور اما ان تجرد عن اعتبار تحققها في الافراد او توخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التقدير الثاني
اما ان يعتبر تحققها في جميع الافراد او في بعضها لا بعينه فالاول هو المعرف بلام الجنس والحقيقة كما في قولك الرجل خير من المرأة فان اللام
في الرجل والمرأة اشارة الى الحقيقتين باعتبار تعينهما الجنسي وكانه قيل هذه الحقيقة المتعينة خير من هذه الحقيقة المتعينة
ومنه اللام الداخلة على المحدود كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الا للمهية من حيث هي وحيث ان الاشارة
المستفادة من اللام تقتضي ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعينها الجنسي وجب تعريته عن غيرها وتميزت عما يشاركها في المحدود
عنها وان كان المعنى متعينا في نفسه على التقديرين بيان ذلك ان المعرفة عبارة عما دل وضعا على معين باعتبار كونه معينا فاسم
الجنس اذا تجرد عن اللام دل على معين لكن لا باعتبار كونه معينا اذ لم يوضع له كذلك ومصاحبة التعيين غير اعتباره وملاحظته
ولهذا كانت نكرة واذا اقترن بها دل على معين باعتبار كونه معينا فتكون معرفة وعلى قياسه علم الجنس كاسامة فانها موضوعة
للمهية المعينة باعتبار تعينها الجنسي والذهني ولهذا يعد معرفة ويعامل معاملتها وبه يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع
للمهية المعينة لا باعتبار تعينها كاسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس الا ان التعريف في الاول ذاتي ملحوظ
في وضع الكلمة وفي الثاني عارضي وطار على الكلمة بضميمة امر خارج وان الاول يتضمن الاشارة الى المهية بخلاف الثاني هذا على
ما نراه من ان المعتبر في المعرف بلام الجنس وعلمه هو التعين الجنسي لكن المتداول في كتب القوم وغيرهم ان المعتبر فيهما التعيين
الذهني حيث صرحوا بان اسامة يدل على المهية الحاضرة في الذهن لكن لا باعتبار حضورها وتميزها فيه ولفظ الاسد واسامة

لكلان عليها باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا ايضا لا يخلو من وجه الا ان الاسد والاقرب الى الاعتبار والفرق بين التعيين
الجنسي والتعيين الذهني مما لا يكاد يخفى فان الاول مما يثبته العقل للمهية وان قطع النظر عن وجودها فيه والثاني لا يثبتها الا بملاحظة
وجودها فيه فان قلت اذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلام عبارة عن المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها فيه كما
هو قولي لكان معنى اكرم الرجل اكرم المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وكان معنى رايت اسامة رايت المهية الحاضرة
في الذهن باعتبار حضورها فيه وظ ان المهية باعتبار حضورها في الذهن مما لا يصلح التعلق الاكرام والرواية به وعلى قياسه سائر
الموارد قلت يمكن التفصي عنه بان ملاحظة المهية باعتبار في اطلاق اللفظ عليها لا يوجب ان يكون الحكم عليها بذلك الاعتبار فيجوز ان
تلاحظ المهية باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار اخر وفيه تعسف واعلم ان الغالب دخول لام الجنس على المفرد وقد
يدخل على الجمع كما في قولهم فلان يركب الخيل والمراد ركوبه على جنسها الكثير قليل الايصال اليه الا القرينة ثم اعلم ان الجنسية اما يعرف بلام
الجنس قصد الحصر على المبتدا ولو على سبيل المبالغة كما في قولك زيد الاسد وانت الرجل الذي سبق تحقيق الكلام فيه ونحو فيتحقق
للمعرف بلام الجنس قسم ما نوعي وان يشار بلام الى الجنس باعتبار تمام تحققه وتحصله في الخارج من غير اعتبار لكونه فردا او افرادا
فان للمهية بهذا الاعتبار نوع تعين وتميز فيصح الاشارة اليها واعلم ايضا ان المعرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحققه في
الخارج نحو النار حارة وقد يحكم عليه باعتبار تحققه في الذهن نحو الحيوان جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبارين
نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر عن هذا الاعتبار بمرتبة التقرر وقد يحكم عليه بالاعتبارين نحو الانسان ليس بموجود والثاني هو
المعرف بلام الاستغراق الجنسي نحو ان الانسان لفي خسر والثالث هو المعرف بلام العهد الذهني كادخل السوق حيث لا عهد وليس مفاد
اللام في هذين القسمين الا الاشارة الى الحقيقة باعتبار تعينها الجنسي وانما يستفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الافراد او بعضها من امر
خارج كقرينة الاستثناء في الاول وتعلق ادخل به في الثاني وحيث ان معنا المعهود الذهني بعد اعتبار القرينة فرد من الحقيقة
لا بعينه كان بحكم النكرة وصح وصفه بها كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني صفة للئيم نعم فرق بينه وبين النكرة من حيث ان الحقيقة
في العهد الذهني ماخوذة باعتبار تعينها الجنسي او حضورها الذهني لمكان اللام فلهذا ولاما مل معاملة المعارف وفي النكرة
مجردة عن هذا الاعتبار ويظهر من بعض المعاصرين ان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في فرد لا بعينه باعتبار معهودية الفرد
وكونه جزئيا من جزئيات المهية ومثل له بالمثال المذكور وقال فانه لا يجوز فيه ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها
في ضمن جميع الافراد بقرينة اسناد الدخول اليه ولا من حيث وجودها في ضمن فرد ما معين اذ التقدير عدم التعيين فيتعين ارادة

فزعمنه

فزعمنا لا بعينه وفيه نظر اما اولا فلان قرينة ادخل انما تقتضي ان يكون الامر بالدخول متعلقا بالمهية من حيث تحققها
في ضمن فرد ما اما كونه مرادا من اللفظ الدال عليها فلا فلا يصار اليه لمجازيته من غير قرينة واما ثانيا فلان معهودية المهية
لا توجب معهوديته في فرد غير معين منها ولا اعتبار من حيث كونه جزئيا من جزئياتها وانما الثابت معهودية المهية فقط
مع ظ فلا يصح ان يجعل اللام للاشارة الى الفرد المراد نظرا الى تعيين المهية واما ثالثا فلانه يرد وجود الطبائع في الخارج ويقول
بجواز تعلق الاحكام بها من حيث هي هي مع وليس في تعليق الدخول على السوق ما يدعي ارادة الفرد لجواز تعليقه على المهية وانما
يلزم المصار المذكور عند من منع جواز تعلق الاحكام بالطبائع من حيث هي كما هو المختار ثم التعريف بلام العهد الذهني
كما يتحقق في المفرد وهو الغالب كذلك يتحقق في المثنى والمجموع ومثل له بعضهم بقوله تعالى من النساء والولدان لا يستطيعون
حيلة فان المراد بالجمع افراد غير معلومة بقرينة الوصف بالنكرة فيكون ان للاشارة الى الطبيعة من حيث هي ويكون اعتبار تحققها
في ضمن افراد غير معينة طاريا على اعتبار التعريف كما في تعريف المفرد بهذا الاسماء اذ اذا استعمل على الفرد من لفظه كان ارادة الجمع
ح تدخل على المعرف بلام الجنس لان اللام تدخل على المجموع وكذا الحال في تثنية علم الجنس وجمعه واعلم ان ما قررناه من ايجاد
المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي راجع الى المعرف بلام الجنس هو المطابق لما قرره بعض المحققين كالتفتازاني وغيره
وخالف فيه بعض المعاصرين فجمع بين جمعهما النيل ان مدلول المعرف بلام الجنس المهية المعراة عن ملاحظة الفرد فاستعماله في الفرد
استعمال له في غير ما وضع له فانه ولذا لم يوضع بازاء المهية بشرط التعري عن ملاحظة الفرد لكنه وضع لها في حال التعري والاوضاع
توقيفية فلا رخصة في ارادة غيرها منها ثم لما كونه مجازا فيها وفيه ما فيه فان المعرف بلام الجنس في القسمين غير مستعمل في الفرد
في الفرد كما ذكره في بيان المنع بل في المهية المتعينة من حيث تعينها واعتبارها من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين او جميع الافراد
مراد من غير لفظه كما صرح به اولا فيه بقي مقالتهم فلا يكون مستعملا الا في معناه وكونه موضوعا للمهية في حال التعري عن الفرد راجع
لكونه موضوعا لها لا بشرط التعري فلا ينافي اعتبار تقييدها بالفرد بان اريد منها امر اخر ولولا ذلك لامتنع تركيب الالفاظ بحسب
مدلولها الحقيقية الثاني من حقها ان يشار بها الى مدلول مصحوبها المتعين بالتعين العهدي باعتبار كونه كذلك في المفرد فيشار بها
الى الحقيقة المتعينة كذلك وفي المثنية والجمع يشار بها الى الفردين المتعينين والافراد المتعينة كذلك ويسمى هذا بالمعهود الخارجي
ثم هذا التعين قد يكون حضوريا كما في قولك يا ايها الرجل فان اللام في الرجل اشارة الى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك
وكذلك نحو يا ايها الرجلان ويا ايها الرجال فان اللام فيهما للاشارة الى الفردين الحاضرين او الافراد الحاضرة باعتبار كونها كذلك

وقد يكون ذكريا كما في قوله تعالى لقد ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فاللام في الرسول للاشارة الى الحقيقة الحقيقية
بالذكر باعتبار كونها كذلك وكذا كما يجيء رجلان او رجال فاكرمت الرجلين او الرجال فبيانه يظهر مما مر وقد يكون
تعريضيا [illegible] كقولك جاءني الرجل الذي كان معنا امس او الرجلان اللذان كانا او الرجال الذين كانوا معنا امس وبيانه ايضا
على قياسه ثم لام العهد كما تاتي لتعيين الفرد والافراد كذلك قد تاتي لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم الفقراء العدول
ثم قلت اعط الفقراء مشيرا بها الى الفقراء العدول وقد تاتي لتعيين المعنى كما اذا كان احد معاني اللفظ معهودا بينك وبين
مخاطبك فتشير باللام اليه كما مر مشيرا بها الى احد معانيه المعهودة هذا وقد ظهر مما ذكرناه هنا وفيما سبق
ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان الى المعرف بلام الجنس وان افترقا عنه باشتمالهما على اعتبار لا يشتمل هو عليه
وان المعرف بلام العهد الخارجي لا يرجع اليه وهذا هو المطابق لما نص عليه جماعة من المحققين كالتفتازاني والمحقق الشريف لكن رجوع
العهد الذهني الى المعرف بلام الجنس متعين لان اللام على ما عرفت موضوعة للاشارة وهي تستدعي تعين الحقيقة التي اشير اليها وهي انما
تتعين في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد لابهامه واما رجوع الاستغراق الى المعرف بلام الجنس فغير متعين لانه كما يجوز
ان يشار الى الماهية الماخوذة بحسب تعينها الجنسي وتعينه بتحققها في ضمن جميع الافراد كذلك يجوز ان يشار اليها باعتبار تحققها في ضمن
جميع الافراد بدون تعينها الجنسي لان ذلك ايضا نوع تعين لها كاف في صحة الاشارة اليها كما في الجمع المستغرق ثم ان المحقق الشريف
بين وجه خروج المعرف بلام العهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس دون العهد الذهني بان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء
من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى واورد عليه الفاضل المعاصر بالنقض بالاستغراق والعهد الذهني فان تعيين الجنس لا يكفي ايضا
في تعيين جميع الافراد او فرد ما بل لا بد من معرفة اخرى وفيه ما لا يخفى فان مقصود المحقق الشريف بالمعرفة التعيين المحصل للتعريف
المعتبر في المعارف لا العلم او الدلالة كما هو مبنى الايراد وتوضيح ذلك ان اللام في العهد الذهني وفي الاستغراق في المفرد على البيان
المعروف تفيد التعريف الجنسي واما كون الجنس مرادا من حيث تحققه في ضمن فرد ما او جميع الافراد فمستفاد من امر خارج كما
نبهنا عليه بخلاف العهد الخارجي فان اللام فيه لتعيين الفرد ولا يكفي فيه التعيين الجنسي فيجب ان يكون تعيينا اخر فاتضح
التغاير بين التعيينين وبه يحصل التغاير بين القسمين ثم استظهر المحقق الشريف ان يكون العهد الخارجي موضوعا بوضع اخر عام
بازاء خصوصية كل معهود ويظهر ضعفه مما مر فان وضع اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعينه من التعينات اللاحقة له كاف
في حصول هذه الاقسام ولا حاجة الى الالتزام بتعدد الوضع هذا وقد ظهر مما قررنا ان الفرق بين العهد الذهني والخارجي من وجهين

[illegible]

الاول

الاول ان الحقيقة في العهد الذهني مقيدة بفرد غير معين وفي العهد الخارجي معينة بفرد معين الثاني ان تقييد الحقيقة
بالفرد في العهد الذهني انما يعتبر بعد اخذها متعينة ومميزة بالاشارة او الاشارة لا تقع الا الى غير معين وفي العهد
الخارجي يعتبر قبله لصحة الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة الثالث ان يشار بها الى جميع افراد الحقيقة ويسمى
بلام الاستغراق كما في قولك اكرم العلماء حيث لا عهد فان اللام فيه للاشارة الى ما دل عليه لفظ علما من مجموع الافراد
كما سياتي وانت اذا احطت خبرا بما حققناه في المقام يتبين عندك ان اللام موضوعة بالوضع الجزئي لمعنى واحد وهي
الاشارة الى مدخولها وان الاقسام المذكورة ناشئة من انقسام التعيين المعتبر في صحة الاشارة اليها
واتضح لديك بطلان القول بان اللام مشتركة بين هذه المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي او حقيقة في البعض
مجاز في البعض كما ذهب الى كل بعض ثم اعلم ان اللام لا يجامع التنوين والسر فيه ان تنوين التنكير يقتضي تقييد مدلول مدخولها
باحد مصاديقه ماخوذا باعتبار عدم اعتبار تعيينه للمخاطب حال الاطلاق واللام يقتضي احد انحاء التعيين
حال الاطلاق فبينهما تناف واما عدم مجامعتها لتنوين التمكن فلكونه باقيا على صورة التنكير او المنع الواضع واما عدم مجامعتها
مع الاضافة فلان قضية الاضافة تعيين مدلول المضاف بنسبته الى ما اضيف اليه ولو في الجملة فلا يصح اعتبارها في المنكر
لكونه ماخوذا بشرط عدم اعتبار التعيين حال الاطلاق مطلقا واما ما يرى من ان تعيينه بالوصف لتاخر اعتباره عن حال
الاطلاق مع ان مفاد الوصف مجرد التقييد دون التعيين ولو في الجملة وان استلزمه احيانا ولا يلائم اعتبارها
في المعرف لتعينه بدون الاضافة وحيث ان المنافاة كلية بينهما فقد رخص في الجمع بينهما في بعض الموارد كما قرر
في محله ثم هيهنا مباحث جليلة سيرد عليك تحقيقها مفصلا وينبغي التنبيه على امور الاول المتداول المعروف
في موارد استعمال اسم الجنس من منكره ومعرفه اقسام انه يطلق ويراد به الجنس من حيث هو ويراد الخصوصية
حيثما تكون مرادة من غير لفظه ولو بقرينة حالية واطلاقه على الفرد من حيث الخصوصية بالمعنى الذي جعلناه
مجازا وان جاز بالنظر الى وجود العلاقة لكن لم يثبت وقوعه في مقام لان القرائن المتداولة التي تدل
على ارادة الجنس باعتبار الفرد انما تدل على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هي كاشفة عن حصول تلك الارادة
وظاهر انه لا يصار الى حمل اللفظ على معناه المجازي ما لم يقم قرينة موجبة لذلك وعلى هذا القياس صيغة الامر
على ما اخترناه من انها موضوعة للطلب المطلق المشترك بين الايجاب والندب فانها لم تقع مستعملة فيهما بل المعهود

في استعمال الجنس باقسام

من موارده الا في مجرد الطلب وانما يتوهم الايجاب والسلب من الشواهد الخارجية فليسقط ما قيل عليه من لزوم التجوز فيها
في اغلب موارد استعمالها نظرا الى انها تستعمل غالبا في مقام الايجاب والسلب وذلك لانه انما يلزم التجوز فيها لو
اريد منها الايجاب والسلب وقد عرفت ان الامر على خلافه الثاني قد ذكرنا ان المراد باسم الجنس المبهمة من حيث هي
المبهمة لا من حيث هي بل من حيث تعيين جنسي او شخصي لاحق لها فربما يرى ان بينهما تنافيا لان ارادة المبهمة من حيث
هي تنافي ارادتها لا من حيث هي وجه الدفع ان هناك ارادتين ارادة من لفظ الجنس وارادة من غيره فارادة المبهمة من
حيث هي اي من غير اعتبار امر زائد عليها انما هي بالنسبة الى لفظ الجنس بمعنى انه لا يراد منه ما يزيد على المبهمة وارادتها لا من حيث
هي بمعنى ارادتها مع اعتبار امر زائد عليها من كونها في ضمن فرد معين ونحوه انما هي بالنسبة الى ما لحقه من اللام او يستفاد منها
الاعتبار اللاحق للجنس وكذا الكلام في سائر اللواحق فلا منافاة الثالث الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال اطلاق
على ما هو مقصود من اللفظ لذاته بخصوصه والاطلاق يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا يقال اطلاق الكلي على الفرد على قسمين ولا يقال استعماله
فيه الا تسامحا فالنسبة بينهما عموم مطلق وربما توهم بعضهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا لذاته فيتباينان وهو بعيد
جدا والظاهر انهما مترادفان او متساويان وان كان الغالب استعمالهما على النهج المذكور الرابع يفترق اسم الجنس عن الجنس على
ما اخترناه افتراق الاسم عن المسمى وعن المعرف بلام ومع علمه لفظا بالتنكير والتعريف ومعنى بما عرفت من اعتبار تعين الجنس
فيهما دونه وهذان يفترقان بان التعريف في المعرف عارضي يدخل اداته وفي علمه اصلي معتبر في وضع الكلمة وقد
مر الاشارة الى ذلك وافتراق هذه الاقسام عن العهد باقسامه وعن الاستغراق وافتراق بعضها عن بعض ظ مما مر ويفترق
الجمع عن اسم الجمع بان الجمع يدل على المبهمة بمادته وعلى وصف الجمعية بهيئته وارادته واسم الجمع يدل عليها بجوهره سواء لم يكن له مفرد
من لفظه كقوم ونساء او كان ولكن لم يعتبر في وضعه كصحب وركب بدليل ان الجمعية يفهم منها من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها
كهيئة المفردات وقد يفرق بان الجمع ما دل على احاد مجتمعة واسم الجمع ما دل على مجموع الاحاد وهو وهم وافتراقهما عن
الجنس واسمه واضح الخامس الجنس والكلي الطبيعي متساويان وهو ظ وزعم بعض المعاصرين ان بينهما عموما مطلقا وعلله بان كل جنس لا يكون
كليا طبيعيا لان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا هذا لفظه وهو كما ترى يدل على انه مورد
التفاوت في نفس الكلي اقول ان اراد بنفس الكلي نفس مفهومه كما هو الظاهر من كلامه ففساده ظ لان مفهوم الكلي كلي طبيعي قطعا لانه
معروض للكلي المنطقي حيث يصح للصدق على جزئيات مفهومه ككلية الانسان وكلية الحيوان وغير ذلك والكلي الطبيعي كما يكون

امرا حقيقيا

امرا حقيقيا كذلك يكون امرا اعتباريا والشيء كما يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه كالسلب المطلق فانه يتصف بالثبوت الذهني
او ما يضاده كمفهوم الجزئي فانه يتصف بمفهوم الكلي كذلك يجوز ان يتصف بمفهوم نفسه كمفهوم الكلي والوجود والشيء والوجود
والواحد ونحو ذلك لا يقال فيلزم ان يكون الشيء اعم من نفسه لانا نقول الاعمية بحسب الصدق لا فساد فيها وبحسب الحقيقة غير
لازمة وان اراد انه معروض الكلي المنطقي باعتبار كونه كليا منطقيا اي باعتبار صدقه على كثيرين جنسي وليس بذلك
الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار كونه صالحا لان يتصف بالكلية المنطقية اذا وجد في الذهن وهو بهذا الاعتبار
ايضا جنس فهذا مع بعده عن ظ كلامه مدفوع بانه ان اراد المبهمة الطبيعية بذلك الاعتبار فلا ريب في صدقه عليها وان
اراد مع التقييد فلا نم ان المبهمة بهذا الاعتبار يسمى جنسا الخامس جعل الفاضل المعاصر المعرف باللام المستعمل في العهد
الذهني حقيقة باعتبار وضع المدخول مجازا باعتبار وضع المعرف ورد على من جعل المعرف حقيقة فيه وعده من
باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية بان المعرف بلام الجنس معناه المبهمة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة
الافراد فاطلاقه على الفرد خروج عن معناه الحقيقي فان اخذ المبهمة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد وان لم
يستلزم ملاحظة عدمها في الافراد حتى ينافي تحققها في الافراد لكنه ينافي اعتبار وجودها فيها وبانه لا مدخل للذهني بالة
لفظ الكلي على فرده فيلزم الغاء اللام وبانه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لا وجود له وانما الكلي موجود في ضمن فرد معين
وبان المعرف موضوع للمبهمة في حال عدم ملاحظة الافراد ولم يثبت رخصة استعماله في حال ملاحظتها ثم اورد على
نفسه بان ذلك يتجه بالنسبة الى المدخول ايضا واجاب بان ما ذكره من كونه حقيقة في الفرد انما هو باعتبار الحمل
دون الاطلاق وهو غير متصور في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما اذ فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة
في ضمنه وانما الموجود مصداقه ونقض على النقض باطلاق النكرة كرجل في جئني برجل بانها موضوعة بالوضع النوعي
من حيث التركيب مع التنوين بازاء فرد ما وهو ايضا كلي فيكون طلبه طلبا للكلي لا للفرد ولا للكلي في ضمن الفرد
حتى انه لو اريد به في المثال المذكور ذلك اعني الطبيعة الموجودة في ضمن الفرديات يجاب بعدم وجودها بالفعل لان ثم
لصحة الاطلاق بالفعل واما رجل في نحو جائني رجل فحقيقة سواء اريد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة المو
جودة ثم تعجب من القوم حيث اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس مع انه اولى بالدخول قال ولعلهم توهموا انه
اطلق هنا ولم يرد به الفرد بخصوصه وهو مجاز ثم افسد هذا الوهم بان ليس ذلك معنى ارادة الخصوصية فان التشا

اليه في قولنا الرجل هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا و زعم
ان من جعل العهد الذهني من اقسام المعرف بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام المتعلقة بالطبايع التي هي مدلول
المعرف بها منها ما يتعلق بالماهية من حيث هي من غير حاجة الى ملاحظة الافراد اصلا كالحسن والقبح والحل
والحرمة ونحو ذلك ومنها ما يتعلق بالماهية اصالة ويدل على التعلق بالافراد تبعا كقولنا اشتر اللحم فانه يدل
على طلب طبيعة اللحم اصالة وعلى طلب الاتيان لفرد بها تبعا من باب المقدمة فقط في القسم الثاني ان هذا المعنى الذي
مدلول اللفظ مع انه ليس كذلك بل لازم لمدلوله هذا محصل كلامه ملخص مرامه وفيه ما لا يخفى فان المعرف بلام
العهد الذهني مستعمل في الجنس الملحوظ باعتبار تعينه الجنسي والذهني فهو مستعمل في معناه الحقيقي واعتبار
تقييده باحد الافراد على البدلية مراد من دلالة خارجية من لفظه كتعليق الدخول به في قولك ادخل السوق فلا
ينافي كونه حقيقة وهذا المعنى قوله انه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يقدح كون المعرف بلام
الجنس معناه الماهية المعينة المعراة عن ملاحظة الافراد فان المراد كونها معراة عن ملاحظة الافراد على ان تكون الافراد
مرادة من لفظها فلا ينافي ملاحظة الافراد بدلالة خارجية والا ليطلب الحقايق عند طريان التراكيب عليها ومن هنا
يظهر ضعف قوله وبان المعرف موضوع للماهية الخ ولا يلزم الغاء اللام اذا لم يكن لها مدخل في دلالة الكلي على الفرد
اذ ليس الغرض من الاتيان بها الدلالة على ذلك بل على اخذ الجنس من حيث كونه متعينا ومتميزا في التقسيم ناظرا الى انضمام
الاعتبارات الخارجة الى المقسم فان اراد الالغاء بالنسبة الى تلك الاعتبارات بمعنى عدم دلالتها عليها فلا محذور
ومعنى وجود الكلي في ضمن فرد ما وجوده في ضمن كل فرد اعتبر تقييده به على البدلية والترديد بعبارة اخرى المراد وجود
يوجود الكلي المقيد باحد افراده على البدلية وهذا المعنى مما لا غبار عليه ولو جعلنا فردا ما كليا فلا ريب في اشتماله
على مفهوم الكلي وزيادة اعتبارية كالفرد المعين تحقيقا او وجد فرد ما وجد الكلي في ضمنه فمعنى وجوده في ضمنه عند
وجوده واما الايراد الذي اورده على نفسه من منع الورود لا يختص بالمدخول بل يجري في جميع الحقايق كما نبهنا عليه
واما ما اجاب به عنه فغير متضح المقصود والظاهر انه يريد بالحمل حمل مدلول المدخول اللام بحسب وضعه الافرادي على مدلول
المعرف بحسب وضعه التركيبي وهو كما ترى لا اثر ان اراد ان بينهما حملا بحسب معنى اللفظ فواضح السقوط وان اراد
امكان اعتبار الحمل بينهما فهو مع خلوه عن الجدوى مما لا يساعد كلامه السابق عليه فان المفهوم منه كون الاطلاق حقيقة

لكون

استعمال ... والحج الموقف

لكون الحمل حقيقة ومع ذلك ينافيه قوله من غير قصد مقصود في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فردها
لان معنى العهد الذهني على مذهبه ايضا فردها من الطبيعة غاية الامر انه يجعله مجازا فيه وهو لا يصح الحمل عليه حقيقة
كما يقتضيه بيانه ثم انكاره لصحة حمل الطبيعة على فردها مما لا يصغى اليه لان فردها اما اذا كان متحدا مع الطبيعة في الخارج
جاز حملها عليه باعتباره بذلك على ذلك صحة قولك جيئني بانسان يكون حالما وقوله فان فردها ما لا وجود له
في الخارج ان اراد لا وجود له خارجا عن الافراد المعينة فغير مفيد اذ لا يعتبر ذلك في صحة الحمل وان اراد انه لا وجود
له اصلا فان اراد بفردها احد الافراد لا بشرط التعيين ففساده ظاهر لوجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى المأخوذ لا بشرط
الجامع كل شرط وان اراد بشرط عدم التعيين فهو ليس بالمعنى المبحوث عنه واما ما التزم به في لفظ النكرة من اثبات
وضع نوعي لها فمما لا اصل له كما نبهنا عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكلي الموجود في ضمن الفرد فانه لا وجود له فيه بالفعل
فيرشد بيان انه لا يعتبر في اطلاق اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال الاطلاق ولما كان المقصود بالامر المستعمل
على وجه الحقيقة تحصيل الحاصل بل ولا وجوده في غير حال الاطلاق كما اذا لم يتفق صدور الفعل من المأمور مع ان
الرجل في المثال الذي ذكره موجود حال الاطلاق غاية الامر انه لم يعتبر تعيينه وهو لا ينافي وجوده مع التعينات
واما اخراج القوم للعهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس فوجهه واضح مما قررنا فانا نعني بمدلول المعرف بلام العهد الخارجي
هو الجنس باعتبار تعينه الخارجي وهو يغاير مدلول المعرف بلام الجنس لان مدلوله الجنس باعتبار تعينه الذهني
او الجنسي واما ادخال المعهود الذهني فيه فوجهه ظاهر مما بيناه ثم قد تبين مما قررنا ان المعهود الخارجي مستعمل في
الفرد المعين حقيقة وان خصوصية الفرد مرادة من قرينة الاشارة لا من لفظ الجنس ولذا ما ادعي من ان استعمال العام
في الخاص يقتضي الحكم بما لا وجه له ثم ان ما زعم من ان الحسن والقبح والحل والحرمة يتعلق بالطبايع من حيث هي فقد افسدناه
في بعض مباحث النهي بما لا مزيد عليه وكذا ما زعم من ان الامر بالطبيعة يستلزم الامر بافرادها من باب المقدمة فقد
بينا ما فيه في بحث المقدمة مع انه لو تم فانما يتم في الطبيعة المأمور بها دون ما تعلقت به كما هو محل البحث فصل
الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد عليه محققوا اصحابنا ههنا ولا خلاف فيه بين اصحابنا على ما حكاه بعضهم
وكانه لم يعتد بخلاف السيد او اراد نفي الخلاف عند من قال بان للعموم لفظا يخصه لوضوح ان السيد لا ينكر افادته
للعموم لغة ولو بالنظر الى ظهوره اللفظية وان لم يختص عنده بحسب الوضع لكن يأبى عنه ما اورده في الاحتجاج على اثبات

النقل الشرعي في الفاظه او اراد بالجمع المعرف ما ورد منه في الشريعة لئلا تخرج المسئلة عن مسائل الفن واراد بالاقتضا
الاقتضاء في الجملة ولو بحسب الشرع وهذا اقرب المحامل كما لا يخفى وكيف كان فالمسئلة واضحة بعد ملاحظة العرف واللغة
فان الشك فيها هين فلا ينبغي ان يلتفت اليه ثم هنا مباحث لا بد من التنبيه عليها الاول افادة الجمع المعرف للعموم ليست
لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق الى اوهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والادات موضوعا بوضع
نوعي لذلك كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعين مرتبة من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصح الاشارة اليه الذي
السامع سوى الجميع فيتعين للارادة وبيان ذلك ان مدلول الجمع عبارة عما فوق الفردين لان اداة الجمع الملحقة بمفرده وهو
اسم الجنس المجرد موضوعة بوضع حرفي لملاحظة مدلوله الملحقة به متحدا مع ما زاد على الفردين وقد مر ان اللام موضوعة
للاشارة الى ما يتعين من مدخولها فهي في الجمع للاشارة الى الافراد المتعينة فحيثما يكون هناك ما يقتضي تعيين جملة
من الافراد كعهد او وصف او شبهه كانت الاشارة راجعة اليها والا تعين الحمل على الجميع لانه المتعين عند السامع بخلاف
ما دونه من المراتب حتى اقل الجمع لتردده عنده بين كل جملة فلا يصح لرجوع الاشارة اليه وقريب من ذلك الوجه
في افادة الموصولات للعموم حيث للعهد مع انها حقيقة في الخصوص عند العهد نحو زيد الذي اكرم اياك وذلك لانها
موضوعة لمعانيها المتعينة بصلاتها من حيث كونها متعينة بها مع تضمن بعضها الاشارة ايضا كالذي والتي واولى
ولولا ذلك لما كانت معارف ولتمت معانيها بدون صلاتها ولا ريب ان معانيها انما تتعين بصلاتها اذا كانت
معهودة باعتبارها او اخذت من حيث حلولها في جميع الافراد المقيدة بها فحيث لا عهد يوجب المصير الى الاول تعين
الثاني فهي في المعنى اما بمنزلة المعرف بلام العهد او المعرف بلام الاستغراق ولا فرق فيما ذكرناه بين مفرد الموصول
مثناه ومجموعه وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون الجمع موضوعا للمبهم المقيدة باحدى المراتب كما هو المختار وبين ان
يكون موضوعا بالوضع كما هو ابعد الوجوه في الجمع اذ لا تعيين لغير الجميع على التقديرين كما بينا واما نحو قولهم فلان يركب
الخيل حيث لا يقصد به الا الركوب على جنسها من غير اعتبار لكونه فيما فوق الاثنين فيبنى على المسامحة في التعليق حيث
علق بالفعل المتعلق بالبعض على الكل على حد قراءات الكتاب ولبست الثوب او على استعمال الجمع في مدلول الاسم
جنس بالغاء وصف الجمعية مجازا واما ما قيل من ان الجمع فيه باق على معناه وان الاشارة فيه راجعة الى جنس الافراد لا
اليها فان اريد بجنس الافراد جنس مفهومها فغير سديد لان الفردية الملحوظة في الجمع معنى حرفي لا يصلح للاشارة اليه وان

اريد به

اريد به جنس موصوفها اعني مدلول الفرد فقد يشكل بان الجنس في مدلول الجمع ماخوذ باعتبار تحققه في ضمن
الافراد فان اشير اليه بهذا الاعتبار كانت الاشارة الى الافراد لا الى الجنس وحده كما هو المقصود وان اشير اليه بهذا
الاعتبار كانت الاشارة مجردا عن الاعتبار المذكور فهو بهذا الاعتبار ليس بمدلول الجمع فلا يصح لان يشار اليه باللام
لانها تختص بالاشارة الى مدلول مدخولها نعم اذا كان الجمع ماخوذا عن مفرد معرف بلام الجنس لو اعتبر التعريف بالقياس
الى الجنس مقدما على اعتبار الجمعية صح ما ذكره فيكون بمنزلة العهد الذهني في المفرد كما سبق الاشارة اليه
لكن لا يستقيم اعتباره في المثال المذكور لعدم تعلق القصد بالركوب على الثلثة او ما زاد في موارد اطلاقه غالبا الا
انه يهب عليك ان تطرق هذا الاحتمال حيث يصح لا ينافي ما قررناه من ظهور الجمع المعرف في الاستغراق للوجه السابق
لبعد الاحتمال المذكور فان الظاهر دخول اللام على المجموع لا دخول ادات الجمع على المعرف لان اتصالها بالكلمة اقوى من اتصال اللام
بها الثاني اذا وقع الجمع المعرف في سياق النفي كما في قول القائل والله لا انكح الثيبات ولا اتزوج الفساق كان
المفهوم منه السلب الكلي ولهذا يحنث اذا نكح ثيبة او تزوج فاسقا فان حملنا الجمع على العموم كما هو قضية اطلاقهم
هناك اشكل الامر في وجه افادته للسلب الكلي هنا فان سلب العموم لا يستلزم الا السلب الجزئي كما في قوله ما كل ما يتمنى
المرء يدركه وان حملناه على الجنس على حد قولهم فلان يركب الخيل واستظهرنا مثل ذلك حيثما يقع في سياق النفي ارتفع
الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي نفي جميع الافراد لكنه ينافي اطلاقهم القول بان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد
من غير تخصيص بسياق الاثبات اللهم الا ان يؤول ذلك بالدلالة بالقرينة حيث يلغى في المثالين ونظائرهما عراء الكلام
عن الفائدة لو حمل على العموم وثبوتها فيما لا يلزم ذلك فيه لو سلم استظهار بمعونة العرف وكلامهم مبني على تقييد التجرد
عن القرينة وما بحكمها والتحقيق ان يبنى على الوجه الاول ويجاب بان السلب المتعلق بالعام يعتبر تعلقه به تارة
من حيث الوصف اعني العموم واخرى من حيث الموصوف اعني الافراد فان اخذ باعتبار الاول كما يتعين في العام
المسور بكل كان مفاد سلب العموم الذي هو في قوة السلب الجزئي لان رفع العموم لا يقتضي الا رفع بعض الافراد وان
اخذ بالاعتبار الثاني كما يتعين في الجمع المعرف والمضاف والموصول كان مفاده السلب الكلي لتعلق السلب بنفس
الافراد لانها معناه وكذلك الفعل المنفي يعتبر تارة اسناده الى العام او تعليقه به قبل اعتبار النفي فيه وذلك بان
يعتبر ورود النفي على الفعل المسند او المتعلق بالعام فلا يقتضي النفي الا نفيه عن البعض ويعتبر اخرى نفيه قبل اعتبار

او التعليق بان يسند المنفي الى كل فرد او يعلق به فيقتضي عموم السلب فمن قبيل الاول قولك ما اكلت كل رمانة بل بعضها
حيث نفيت الاكل المتعلق بكل فرد فلا يقتضي الا السلب عن البعض فلا ينافي اثباته للبعض ومن قبيل الثاني قوله تعالى انه
لا يحب كل مختال فخور فان النفي فيه لم يتعلق بحسب كل فرد بل الحب المنفي تعلق بكل فرد فلهذا كان مفاده عموم السلب
فيكون الجمع المحلى في سياق النفي للعموم لا ينافي عمومية السلب المتعلق به بمعونة العرف وسيأتي لهذا مزيد تحقيق انشاء الله تعالى
الثالث قال بعض المعاصرين قضية الاصل ان يكون الجمع المحلى باللام لاستغراق الجماعات دون الآحاد لان مدلول الجمع
جنس الجماعة فاذا عرف باللام واريد منه الاستغراق كان استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله من الجماعات فيكون
على قياس المفرد حيث ان استغراقه عبارة عن تناوله لما يصدق عليه مدخوله من الافراد الا ان الاتفاق والتبادر اخرجاه
عن ذلك الى العموم الافرادي بسلخ معنى الجمع منه والقول بان معناه الاصلي قد هجر وان الهيئة التركيبية موضوعة لذلك بوضع
مستقل هذا ملخص مرامه على ما يستفاد من تضاعيف كلامه وقد اقتفى في ذلك اثر جماعة ممن تقدمه عليه اقول
فساده ظاهر مما تلونا عليك في تحقيق معنى اللام وما اوردناه في تحقيق الاستغراق في الجمع المعرف وان شئت مزيد بيان
للمرام وزيادة توضيح للمقام فنقول ان ما يساعد عليه التحقيق ويرشد اليه التدبر بالنظر الدقيق ان اللام موضوعة بالوضع
الحرفي للاشارة الى مدلول مدخولها على الجنس من غير فرق بين المفرد والمثنى والمجموع الا ان المفرد لما كان مدلوله
الجنس من غير اعتبار فرد ما كان صالحا لان يلاحظ بهذا الاعتبار ويشار اليه باللام وان يلاحظ باعتبار تحققه في
ضمن جميع الافراد او بعض معين منها فيشار اليه بها على ما سبق تفصيله ومدلول الجمع على ما عرفت هو الجنس باعتبار
تحققه فيما زاد على الفردين فاللام فيه للاشارة الى الجنس الماخوذ بهذا الاعتبار وحيث ان الجنس الماخوذ بالاعتبار
المذكور عين الافراد صح ما ذكرناه سابقا من ان اللام في الجمع للاشارة الى الافراد واما افادته للاستغراق فمبني على ما مر
من ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه ومع عدم القرينة لا يكون شيء من مراتب الجمع متعينا عند السامع الا الجميع
فاشارة المتكلم دليل على ارادة ما هو المتعين عند السامع وهو الجميع دون غيره ومن هذا التحقيق يظهر ان الفرق بين
استغراق المفرد المعرف وبين استغراق الجمع المعرف مع ان اللام فيهما للاشارة الى الجنس الماخوذ باعتبار تحققه
في ضمن جميع الافراد وكون الجنس ماخوذا في الاول اظهر وجهه باعتبار تعينه الجنسي وفي الثاني باعتبار تعينه الافرادي
لا يوجب الفرق بين الاستغراقين وانما يوجب الفرق بين المعنيين وكذا كون الاستغراق في الاول افراديا وفي الثاني صالحا

لدولجزه

لدولجزء لا يوجب الفرق بينهما في نفس الاستغراق بل في كيفيته وان افترقا لفظا من حيث ان الجمع يدل على كون الجنس ملحوظا
في ضمن الافراد بواسطة جزئه وهو الاداة والهيئة في المفرد مما يدل على ذلك وانما يستفاد اعتبار المتكلم اياه من امر
خارج ومن هذا البيان يظهر فساد ما زعمه القائل المذكور في الجمع على العموم الافرادي يوجب انسلاخ معنى الجمعية
وابطالها كيف ولو صح ما ذكره لصح اطلاق الجمع على الواحد والاثنين كصحة اطلاق المفرد على ما زاد اذ اللازم من ذلك
قبل دخول اللام انما هو معنى الجمعية المعتبرة في مدلول الصيغة وقد بطلت ولم يحدث بعدها مانع اخر وهو غلط
مما لا يلتزم به احد وزعم المحقق الشريف ان الجمع لما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجرى ما له الاستغراق على قياس
المفرد كان معناه كل جماعة فيلزم التكرار في مفهومه لان الثلاثة مثلا احدى الجماعات فيندرج فيها بنفسها
وجزء من الاربعة وانما دخل المجموع فيندرج في ضمن كل مرتبة وكذا سائر الجماعات فيكون مدلوله تكرارا محضا
قال ولهذا يرى الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد في استغراقه
كانه قد بطل منه معنى الجمعية وصار للجنسية وتارة بالمجموع من حيث المجموع كما في قولك الرجال عندي درهم حيث
حكموا بانه اقرار لكلهم بواحد للكل هذا ملخص كلامه وضعفه ظاهر اذ غاية ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات
ان يكون قول القائل اكرم العلماء بمنزلة قوله اكرم كل جماعة منهم او اكرم كل علماء فكما لا تكرار في الثاني بحكم العرف
واللغة فكذا ما هو بمنزلته وتحقيقه ان التكرار انما يلزم هناك على تقدير الجمود على ما يقتضيه اللفظ بحسب
اصل الوضع لكن لا يتعلق القصد في الاستعمال كذلك بل الى غير صور التكرار ويلغي صور التكرار اما بقرينة عدم
الفائدة في اعتبارها او لغير ذلك ثم ما توهمه من ان تفسيرهم للجمع المعرف بمعنى كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية
منه مردود بما عرفت انفا بما لا مزيد عليه وبقي الكلام في ان عموم الجمع المعرف مجموعي او افرادي فنقول الذي
يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول الجمع مجموع الآحاد لا كل واحد وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى
تلك الافراد والظاهر من تعلق حكم او نسبته بما يدل على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول القائل جيئني بالعلماء
بمنزلة قوله جيئني بهذه الجملة وفق لهم في الصورة المذكورة اقرار للكل بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا
لم ينصب قرينة على اعتبار تعلق الحكم بالمجموع من حيث الآحاد وان نصبت اليه قرينة كما هو المستفاد غالبا من الحكم
المتعلق به كان للعموم الافرادي وامثلته كثيرة **فصل** اختلفوا في ان المفرد المعرف هل يفيد العموم عنده

العهد او لانه ذهب الى كل فريق والظان بحكم المثنى المعرف حكم المفرد في ذلك فيمكن ان يعتبر المفرد هنا بما يقابل المجموع فيتناوله
اجمع اللؤلؤ بوجهين الاول جواز وصفه بالجمع على ما حكاه بعضهم من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
وهذا ضعيف لان الاستعمال المذكور شاذ نادر لاختصاص البعض بنقله في خصوص الموردين فيمكن القدح في صحته او
ثبوته ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع فلا يثبت المقصود في غيره ومع ذلك فهو ارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها
على انه معارض باستعمالهم له في الجنس في مثل قولهم الرجل خير من المرأة وهو مطرد في الحدود والتمسك باحد الاستعمالين
ليس باولى من التمسك بالاخر واجيب ايضا بالمنع من دلالته على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد
بينهما بون بعيد واعترض عليه الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بانه مبني على ان لا يكون عموم الجمع افراديا كعموم
المفرد وهو خلاف التحقيق وضعفه ظ لان مدلول المفرد المعرف على تقدير افادته للعموم كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد على
ما مر بيانه لا كل فرد فيمتنع ان الوصف احدهما بالاخر ولا ينافي ذلك ما قررناه من ان عموم الجمع في الغالب افرادي لا مجموعي لان
ذلك بحسب تعلق الحكم بمدلوله لا باعتبار نفس مدلوله والوصف انما يكون باعتبار تعلق الحكم به وهذا واضح نعم يتجه الكلام في
تعلق الجواب المذكور بدفع الدليل فيمكن تنزيله على منع صدق الدليل من جواز وصفه بالجمع فيرجع الى الجواب المنع من صحة ما تمسك
به عليه من المثالين او منع ثبوته او اطراده لما ذكره من المنافرة او بمنع كشفه من كون الموصوف بالجمع عاما افراديا بل
مجموعيا لما مر وهو غير موضع النزاع الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجاب عنه
بعضهم بانه مجاز لعدم الاطراد واورد عليه بعض المتاخرين بانه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد وحقيقة
كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونها احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته
على العموم مط بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد سائر صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة يعني وقوع
الاستثناء منه في الاية لا ينهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الذي لا نزاع فيه هذا كلامه ونحن نقول قد عرفت مما حققنا
سابقا ان مفاد اللام في المفرد وغيره ليس الا الاشارة الى مدلول مدخولها ماخوذا بتعين لاحق له فمفادها في المفرد الا
شارة الى الحقيقة التي يدل عليها اللفظ بتعينها الجنسي او الشخصي ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد المتعينة ولو بعهد ذهني
فمن زعم ان اللام مستعملة في شيء من موارده في الاستغراق فقد اخطأ نعم هي تفيد الاستغراق بمعنى انها ممحضة للاستغراق
جميع الاحاد عند عدم ما يقتضي تعيين ما دونه لما سبق ذكره واما في المفرد فهي ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من حيث تعينها

الجنسي حيث لا يكون تعين عهدي نعم قد يؤخذ الحقيقة المشار اليها باللام بالاعتبار الاول باعتبار تحققها في جميع الافراد لا بدلالة
اللام او المعرف بها عليه اذ ليس مدلولهما كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل بدلالة امر اخر عليه كقرينة الاستثناء
في الاية ونحوها فيفيد العموم بمعونته بل كما يؤخذ الحقيقة المشار اليها باللام المدلول عليها باللفظ معرف باعتبار
تحققها في جميع الافراد ويدل عليه امر خارج كذلك قد يؤخذ الحقيقة المجردة عن الاشارة المدلول عليها باللفظ منكرا باعتبار
المذكور ويدل عليه امر في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة فلا فرق في استفادة الاستغراق
من المفردين معرفة ومنكرة فكما ان المفيد له في الثاني غير لفظه فكذلك في الاول وبهذا يسقط ما ذكره التفتازاني
من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازا وساق المثالين وغيرهما وذلك لانا لا نم انها مستعملة في تلك الموارد ونظائرها
في غير معناها الاصلي اذ القرينة التي تدل على اعتبار العموم فيها لا تدل على كونه مقصودا من لفظها بل يجوز ان يكون ما يدل على
تقديره كما مر هذا ويجوز ان يجعل اللام في المفرد ايضا للاشارة الى الحقيقة المتعينة من حيث تحققها في ضمن جميع افرادها
كما من الاشارة اليه ولعله ظاهر الطف حيث يراد به الاستغراق من حيث ان تعين الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع افراده
تعين ضعيف لثبوته بضرب من الابهام فلا ينصرف اطلاق الاشارة اليه فظهر مما حققنا بطلان كل من الاستدلال والجواب والايراد
في الكلام فيما جعله المورد مورد النزاع وبطلانه مما لا يكاد يخفى اذ كون المفرد المعرف حقيقة في الجنس والعهد مما لا ارتياب
فيه احد كلماتهم مصرحة فكيف يتصور وقوع النزاع في اختصاصه بالاستغراق بل الذي يناسب ان يجعل محلا للنزاع بحيث
يوافق كلمات القوم ولا ينافي ما حققناه هو ان المفرد المعرف اذا استعمل مجردا عما يعين للعهد مع عدم صلوح الحكم للتعلق
بالجنس من حيث هو فهل الظ تعلق القصد بمدلوله باعتبار تحققه في جميع الافراد او لا فمن قال بالاول قال بانه يفيد الاستغراق
ومن قال بالثاني نفى ذلك فالمراد بالافادة الافادة ولو بواسطة الاطلاق لو سلما احتج الاخرون ايضا بوجهين الاول عدم
تبادر العموم منه عند الاطلاق الثاني انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا وهاتان الحجتان كما ترى انما
تثبتان بظاهرهما كون المفرد المعرف مجازا في العموم اذا استعمل فيه وهذا مما لا ريب فيه بناء على ارجاعه الى
المعرف بلام الجنس لكن قد تمسك بهما من قال بالاشتراك بينه وبين الاستغراق وحمل كلام اللغويين ممن وافقه على نفي العموم
وهو غير واضح ويمكن تاويل الدليل الاول بان المراد عدم تبادر العموم منه على التعيين فلا يكون حقيقة فيه على التعيين لكن اشكل تنزيل
الدليل الثاني لان عدم الاطراد لو صح دليله فانما يصح دليلا على المجازية لا على الاشتراك الا ان يراد عدم اطراده بالنسبة الى كل

ما يصح له المفرد المعرف حقيقة وفيه تعسف بيّنه وقد عرفت ان مدلول المفرد المعرف هو الحقيقة الملحوظة باعتبار تعينه وحي
لها مدلوله في غير العهد هي الحقيقة الملحوظة باعتبار تعينها الجنسي فاذا تعلق بها ما يصح الا ان يكون لاحادها
من حيث هي فله اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد الحدود التي هي من قبيل التصورات وفي غيرها شاذ ولهذا
تسمع المنطقيين يقولون لا عبرة بالقضايا الطبيعية في العلوم الا لكان تعلق الحكم بها فوقية على اعتبارها من حيث
وهذا مطرد في الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هي غير معقول فان الحقيقة من حيث هي مجردة عن اعتبار
الوجود والعدم مما لا يصح تعلق الارادة او الكراهة بها وتعلقها بها باعتبار الوجود تعلق بها باعتبار الفرد لان الحقيقة
بهذا الاعتبار لا يكون الا جزئية ويعرف بالفرد الا ذلك ولا يتوهم ان هذا ينافي القول بان الاوامر تتعلق بالطبايع دون الافراد
لان المراد هناك ما يتعلق به صيغة الامر ولا ريب انما يفيد الصيغة انما هو طلب الايجاد وهو انما يتعلق بالطبيعة من حيث
هي لا بما هو مدلول المادة التي وردت عليها الهيئة عندهم دون الفرد ولا كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب جزئية لانه انما يتعلق
بها باعتبار وجودها الخارجي وهذا بهذا الاعتبار تشخيصية لا محالة وقد مر التنبيه على هذا مرارا وان احققت ذلك في
الاحكام التكليفية فقس عليه الحال في الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي او سببيتها او مانعيتها او صحتها
او بطلانها غير معقولة بل كل ذلك انما يلحق الماهية باعتبار تحققها الى الخارج ومما حققنا يظهر فساد ما زعمه بعض المعاصرين
حيث قال والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة
للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح قال وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد ففيها انا نقول بتعلقها بها الا بشرط شيء
لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها ثم قال ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها
هذا كلامه ونحن نقول من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد يعتريها شك او تخفى على اوائل العقول ان مطالب العقلاء بل وغيرهم
لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها او عدمها او تعلقها بها من حيث هي ممتنع حتى انه لو عقد بقول قائل لا اريد الماهية الشيء
مثلا من حيث وجودها او عدمها بل اريدها من حيث هي او كلف بها كذلك لم يشك احد في كونه سفها وهذيانا ومع ذلك
لا يتبين كونه امرا او نهيا الا ان ارادة الماهية من حيث هي قد تشترك بينهما حيث انها مرادة في الامر باعتبار الوجود وفي
النهي باعتبار العدم فاذا جردت عن الاعتبارين بقيت مرددة بينهما وانت عند التامل والتحقيق تجد انه من لجاز ذلك
فقد اشتبه على نفسه وتلبس امره وجدانه عليه لسبق ذهنه بعض الشبهات فاخذ الماهية المطلوبة باحد الاعتبارين وزعم انها مجردة

عنها

عنها وقد مر التنبيه على ذلك في مباحث النهي وكذلك الحسن والقبح بالمعنى الذي يستتبع الاحكام واما الحسن بمعنى كمال الماهية والحقيقة
والقبح بمعنى نقصها فيجوز ان يلحق الماهية من حيث هي كالتمييز وقولهم الرجل خير من المرأة فان مرجعه الخيرية كمال حقيقة
بالنسبة الى حقيقتها او نقصان حقيقتها بالنسبة الى حقيقته وكذلك الحال في متعلقهم الاستعمال بالنسبة الى الطبايع التي تقع
قيود المطلوب او لمتعلق الحكم ولو بواسطة او وسايط كما في ادخل السوق واذا امكن اعتباره لم يستثنى من ذلك ما يقع
منها قيدا للوجود او الايجاد من غير واسطة كما في اوجد الاكرام فان المراد بها نفس الطبيعة وقد مر التنبيه على ذلك سابقا
واذا تبين لك مما حققنا ان الحقيقة هي ما تعلق بها حكم شرعي او ما يكون بمنزلته لا باعتبارها من حيث الفرد او الوجود
فنقول اذا كان الحكم مما يصح تعلقه بالحقيقة باعتبار فردها بحيث لا يكون في الحمل عليه ما ينافي مقتضى المقام حمل عليه لان
امتناع تعلق الحكم بالحقيقة من حيث هي انما يقتضي اخذها باعتبار الفرد في الجملة واقله اخذها باعتبار فردها فاذا لم يكن
هناك ما يوجب اعتبار ما يزيد عليه تعين الاقتصار عليه كما في قولك اعط الفقير درهما او جئني بالرجل حيث لا عهد ولو كان
في اخذ الحقيقة باعتبار فرد لا بعينه ما ينافي المقام كما نحو الاجمال حيث لا يكون هناك شاهد على التعيين كالعهد ونحوه
تعين اخذها باعتبار جميع الافراد كما في قوله تعالى واحل الله البيع فان الحمل على حلية فرد ما منه مبهم غير معقول لان المبهم لا وجود
له فيمتنع قيام الصفة الوجودية وان كانت اعتبارية به وحمله على فرد معين عندنا بل عند غيرنا وعدم تعيين في
الواقع يوجب الاجمال المنافي لمقتضى الحال حيث انه سيق في مقام البيان وحمله على فرد لا بعينه على البدلية يخالف الظاهر الكلام
على ما هو المفروض في المقام فان مرجع ذلك الى اشتراط حلية كل واحد بعدم حصول الاخر وليس في اللفظ ما يدل عليه فيتعين
التعميم وقد يصار الى التعميم نظرا الى كونه انسب بما يقتضيه المقام او وفق بما سيق له الكلام من اظهار الامتنان والانعام ومنه
قوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا الحديث وعند الحكمة كما توجد في المفرد المعرف فيوجب حمله على العموم كذلك قد توجد في النكرة
فيوجب حملها عليه ومنه قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فان التنوين فيه اما للتمكن والمراد بالماء الجنس باعتبار
تحققه في جميع الافراد بقرينة ما ذكرنا او للتنكير والمقام يفيد مفاد لفظ كل وكانه قيل كل ماء والفرق بين الحكمين ان الثانية
تقتضي التعميم بحسب الافراد التي يتحقق فيها الامتنان والاولى تقتضي ذلك بحسب الافراد المتساوية في تعلق الحكم بها دون
المرجحة ولهذا ينظر ما تعارف بينهم من حمل المطلق على الافراد المتعارفة اي المتعارفة بحسب مقام الحكم وتحقيقه
ان تعلق الحكم بالحقيقة حيث يتعذر تعلقه بها من حيث هي يقتضي اخذها باعتبار تحققها في ضمن فردها فيعم كل

فرد الارجحان لغيره في ذلك الحكم عليه فاذا تحقق رجحان البعض لكونه اولى بالحكم المذكور من غيره بحيث يوجب في
مقام العرف صرف المراد اليه عند الاطلاق تعين الحمل عليه وهذا مما يختلف باختلاف المقام والاحوال فلفظ العبد في
مثل قول القائل وكلتك في شراء العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم دون المريض والمعيب فالاطلاق بمقتضى المقام
يقوم مقام التصريح بالقيد بخلاف ما لو نذر ان يعتق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح السليم هو الراجح
المتعارف في مقام التوكيل في الشراء دون مقام النذر وكذلك الحال في مثل قولك اشترط عبدا ونذر ان يعتق عبدا مع
ان النكرة موضوعة لفرد لا بعينه ومما حققنا يتضح لك فساد ما زعمه بعض المعاصرين في المقام من ان انصراف المطلق الى
الافراد الشايعة لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ مع هجر معناه اللغوي او مع بقائه واشتهار المعنى الكرفي
او على صيرورته مجازا مشهورا ويتفرع على الحقيقة المرجوحة ثم اورد على الاول باستبعاده وعلى الثاني بانه لا
مدخل للشهرة في تعيين احد المعاني المشترك وعلى الثالث بمعارضة الشهرة لاصالة الحقيقة ثم صحح لحوق الحكم للا
فراد الشايعة لتحقق ارادتها على تقدير ارادة كل من المعنيين على التقديرين الاخيرين بخلاف غيرها ولا يخفى ما في كون الشهرة
قرينة على تعيين احد معاني المشترك وكونه مكابرة مناف لما ذكره في الاخر من معارضتها لاصالة الحقيقة وكون الافراد
الشايعة محققة الارادة لا يصلح الا لاثبات الحكم الظاهري في مقام العمل ومقصود القوم من دعوى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة
تعيين المراد كما اوضحنا وجهه ومع ذلك فساد الاحتمالات المذكورة ظ اذ ليس شيء منها من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة لا سيما
الاول اذ لفظ العبد في مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح السليم والا لفهم ذلك منه في مثال النذر ايضا ولكان نحو لك اشترى
عبدا صحيحا كان او مريضا سليما كان او معيبا مجازا او هو معلوم واحتمال ان يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل
مقام التوكيل لخصوص الصحيح السليم مما لا يكاد يخفى فساده بعد التامل في كيفيته ومشابهاتها والا لامكن سد باب المجاز بفتح هذا
الباب فيقال المجاز موضوع لمعناه المجازي عند احتفافه بالقرينة فلا يتحقق مجاز اصلا بل التحقيق انه ليس مستعملا الا في معنا
والتقييد بالصحيح والسليم انما يفهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ فصل الجمع المضاف ظ في العموم كمعرفه باللام وهذا
مما لا خفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال في منشاء هذا الظهور ولعل السر في ذلك كون الاضافة تجب
الاصل مقتضية لان يكون المراد بالمضاف الشيء المعهود عند المخاطب بالاضافة باعتبار كونه معهودا عنده بها لانها موضوعة
لنسبة المضاف الى ما اضيف اليه باعتبار كونه متعينا عند المخاطب بتلك النسبة والى هذا اشار بعض محققي النحاة

حيث

حيث قال تعريف الاضافة باعتبار العهد فلا تقول جائني غلام زيد الا لغلام معهود بينك وبين المخاطب قال
نجم الائمة هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد يقول جائني غلام زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع
الاضافة لكنه كثير في الكلام وح فحيث لا يكون قرينة توجب تعيين البعض بتعين الحمل على الجميع لتعينه عند المخاطب بعد
ما دونه من المراتب لتردده بين الجملة كما عرفت في البحث المتقدم هذا اذا كان الجمع مضافا الى المعرف كعلماء البلد
ورجال الدار واما اذا كان مضافا الى المعرف النكرة كرجال دار وعلماء بلد فيحتاج الحمل على توجيه ذلك بان يق
اضافة الجمع الى النكرة لما لم توجب التعيين من حيث ما اضيف اليه نظرا الى ابهامها بهذا الاعتبار ولذا اوجب التخصيص فلو لم
يعتبر المضاف عند الجمع باعتبار الجميع بل بعضا بعضا غير معين ازداد فيه الابهام المنافي لوضع الاضافة ولو اعتبر من حيث
المجموع فلا نظر الى كون الابهام فيه من حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى اصلها فيكون بحكم اقرب المجازات
في وجوب الحمل عليه عند تعذر الحقيقة واما المفرد المضاف فالحق انه لا يفيد العموم بنفسه مط كما يظهر بالتصفح في موارد
استعماله لانه لا يمكن التمسك في اثبات عمومه بالبيان المتقدم في الجمع ولو توجيهه ان يق ليس المراد بالمضاف الطبيعة من حيث
هي لما مر بل من حيث الفرد بحيث الفرد ولا قرينة على ارادة البعض فيتعين الحمل على الجميع لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح
او الخروج عما يقتضيه اصل الاضافة لانا نقول الظاهر من تعريف المفرد بالاضافة عند عدم العهد تعريفه باعتبار الجنس
او التميز الذهني فمعنى غلام زيد هذه الطبيعة الخاصة من الغلام فلا يجري فيه الوجه المذكور والفرق بينه وبين الجمع
ان مدلول الجمع الافراد ولا تعيين لشيء من مراتبها لدى السامع عند عدم العهد الا الجميع بخلاف المفرد فان مدلوله
المهية والجنس فيمكن اعتبار التعيين فيه بحسب مدلوله الجنسي او حضوره الذهني كما في المفرد المعرف باللام ولا يشكل ذلك
باستلزامه تعريف المضاف المنكر لان التعيين في المنكر لا يفيد كمال التعيين المعتبر في التعريف ولذا افاد التخصيص وعلم
ان بعض الاصوليين صرح في بعض مباحث الامر بان المصدر المضاف يفيد العموم واثبت به عموم الامر في قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره واستشهد عليه بصحة الاستثناء منه في الاية والحق ان المصدر المضاف كغيره من
المفردات المضافة مما لا اشعار له بالعموم بنفسه فان قولنا اعجبني ضرب زيد مما لا دلالة له على اعجاب كل ضرب صدر
منه واما الامر في الاية فهو مفيد للعموم لا لما ذكره بل لوقوعه في سياق ما هو في معنى النهي كما سننبه عليه في محله فصل
الاكثر على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم وقيل بل يفيده وعن الشيخ انه يفيده نظرا الى الحكمة ولا فرق في موضع النزاع بين انواع

الجمع والاثنين المنون منه ولا عبرة بهم نبغي ان يراد به ما عدا المضاف لما مر من افادته العموم والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون لنا ان
الجمع بحكم التبادر موضوع للمهية الملحوظة باعتبار كونها متحققة في ما زاد على الفردين والمهية الملحوظة بهذا الاعتبار صالح للصدق
على كل جملة من الافراد في الجمع فاذا دخل عليه التنوين وهي ظاهرة في النكارة التي مفادها مصداق من مصاديق ما دخل عليه لا بعينه
كان مدلوله احد تلك المصاديق لا على التعيين فتردد بين الجميع وما دونه من المراتب مما فوق الاثنين فلم يختص بالجميع والا
ان لا نزاع في صلوحه للجميع على البدلية ولذا كان منع ما قال العلامة التفتازاني انه لا نزاع في ان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث انه احد
افراد الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة وانما النزاع في كونه ظاهرا في العموم على حد سائر الصيغ هذا ثم عندي
على صلوح الجمع المنون لجميع الافراد اشكالان ينبغي التعرض لهما ولدفعهما تنقيحا للمرام وتحقيقا للمقام الاول ان قضية كون
ادات الجمع حرفا وكون الحروف باسرها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة على ما تحقق في اوائل الكتاب ان يكون مدلول الجمع
خصوصية من المراتب التي فوق الاثنين دون القدر المشترك بينها الا انه كما ينافي وضع الحرف فلحوق التنوين به يوجب طريان
النكارة عليه بحسب مصاديق المرتبة التي استعمل فيها الجمع فظاهر ان هذا لا يتحقق في جميع الجمع لانه لا تعدد في مصاديقه الثاني
ان التنكير لا يخلو اما ان يكون للحقائق التي عرضت عليه وصف الجمعية او لنفس الوصف فالاول يوجب التنافي بين مفاد التنوين
الدالة على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الدالة على التعدد والثاني باطل لما سبق التنبيه عليه من ان الجمعية المفهومة من الجمع معنى
حالي وانها غير ملحوظة لنفسها بل للملاحظة حال ما تعلقت به بدليل ان الدال عليها حرف وانما يحكم بالاتفاق ومعاني الحروف
مما يمتنع وصفها بوصف او تقييدها بقيد لان كلا من الوصف والتقييد في قوة الحكم يستدعي كون الموصوف والمقيد متصورا
لنفسه ملحوظا في ذاته والى هذا ينظر ما يأتي من عدم جواز دخول الحرف على الحرف فانه ليس المراد دخوله عليه لفظا فان جوازه من
الامور الجلية التي لا يعتريها وصمة الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله على الاسم والفعل ووجهه ان الحروف حيث
كانت موضوعة لمعان الية ملحوظة بها احوال ما دخلت عليه وارتبطت به فلا جرم كان لا يلاحظ بها معان مستقلة
بالذات ملحوظة في نفسها فان ما يلاحظ بالغير يستدعي كون الغير ملحوظا بنفسه بالضرورة والسر فيه ان وجود معنى الحرف
في الذهن وجود عرضي فيمتنع قيامه بمثله لامتناع قيام المعنى بالمعنى فهو على تقدير تعلقه بشيء عبارة عن قيام لحاظه به فلا يتعلق
بمثله واما ما اشتهر ما بين علماء الميزان في بيان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة من ان حرف السلب في السلب
في المعدولة متعلق بالمحمول وفي السالبة بالنسبة فتسامح لان السلب لا يتعلق بالنسبة لما عرفت بل التحقيق انهما مشتركان

في كون

في كون حرف السلب فيهما متعلقا بالمحمول وانما الفرق ان تعلق السلب في المعدولة متقدم على اعتبار النسبة في المحمول لاخذ
المحمول محمولا وفي السالبة متاخر عنه فالنفي يتعلق في السالبة بالمحمول المنتسب ويتعلق النسبة في المحمول لاخذ المحمول محمولا وفي
السالبة متاخر عنه فالنفي يتعلق في السالبة بالمحمول المنتسب وتتعلق النسبة في المعدولة بالمحمول المنفي هذا وينبغي تنزيل
كلامهم هذا ونظائره عليه ووجه دفع الاول ان يكون الجمع موضوعا للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي كون اداته موضوعة
بوضع الحروف وذلك لان معنى كون الوضع عاما والموضوع له خاصا ان الواضع لاحظ معنى كليا ووضع ذلك اللفظ بازاء ذلك المعنى مضمنا
لاحدى خصوصيات افراده كما في اسماء الاشارة والضمائر او خصوصيات ما جعل ذلك المعنى الذي لاحظه حالة كما في الحروف
باسرها فان من مثلا موضوعة لمفهوم الابتداء الملحوظ به حال ما دخلت عليه وارتبطت به حتى انه لو تعدد ذلك المعنى في
متعلقها كان للقدر المشترك بين الكل الا انها موضوعة لخصوص كل فرد من افراد الابتداء للقطع بان المفهوم منها في
قولك سرت من البصرة او سر من البصرة انما هو خصوص ابتداء وهو ما لوحظ به حال السير مقيسا الى البصرة لا خصوص فرد منه
هذا اذا اعتبر خصوصية المفهوم مجردا عما يعتبر به من اللحاظ والا فلا ريب في كونه جزئيا حقيقيا بهذا الاعتبار كما سبق تحقيقه
مع فكون ادات الجمع موضوعة للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي كون وضعها حرفيا مع ان الاشكال المذكور وارد على تقدير كونها
موضوعة لخصوصية كل مرتبة من المراتب ايضا كما لا يخفى وان كان اخص من الاول وينبغي تنزيل كلامهم عليه ووجه دفع الثاني ان النكارة
ليست لاحقة لوصف الجمعية ولا الموصوف بها المجرد عن اعتبارها اعني مدلول المفرد من المهية من حيث هي بل لاحقة لتمام مدلول
الجمع اعني الماهية المأخوذة باعتبار تحققها فيما زاد على الفردين ولا ريب ان المهية المأخوذة بهذا الاعتبار صالح للكل كصلوحه
للبعض فاعتبار التنكير فيها يوجب ترددها بين ما يصلح له من المصاديق من غير اختصاص له ببعض دون بعض نعم ينبغي ان يستثنى
من ذلك صورة وهي ما اذا وقع الجمع المنكر في مقام الاخبار كقولك جاءني رجال من اهل الدار فان الظاهر منه عدم
مجيء الجميع او عدم العلم به والا لكان المناسب تعريفه فيتعين للاول حيث يتبين عدم الثاني هذا تحقيق المقام على ما
يساعد عليه النظر الجليل والتحقيق ان الجمع مشتمل غالبا على مادة موضوعة للجنس وعلى هيئة او اداة موضوعة بوضع حرفي لملاحظة
الجنس اعني مدلول المفرد مقيدا بمصداق من مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين فيكون تقييده بكل مصداق تقييدا
ترديديا بمعنى ان تقييده بكل مصداق على وجه يصلح لتقييده بمصداق اخر على البدلية فحكم الجمع حكم المفرد المنون والمثنى في ان
مدلوله لا يتم الا بعد اخذ الجنس مقيدا بالتشخص وان افترقا من حيث ان المعتبر في المفرد تقييده بتشخص واحد وفي المثنى بتشخصين

في اشتمال الجمع على مادة وهيئة

وفي الجمع باشخاص وهو من حيث انه قد اعتبر في وضع التنوين عدم اعتبار التعيين في مدلول مدخوله لطلاق الاطلاق كما مر ولم يعتبر

ذلك في ارادة التثنية والجمع فاتضح من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمثنى كمدلول المفرد المنون جزئي لا كلي كما يقتضيه التحرير الاول

ومما يحقق ذلك ان التعدد المستفاد من التثنية والجمع ليس راجعا الى نفس الحقيقة لوضوح عدم تعددها في نفسها ولا الى مفهوم

الفرد لظهور عدم تعدد هذا المفهوم في نفسه بل الى المصداق فيكون مدلولهما الطبيعة المقيدة بمصداق الفردين او ما زاد

فيكونان جزئيين لان الطبيعة من حيث التقييد والاتحاد بالفرد جزئية لا محالة ولا يشكل ذلك بنحو كليين وكلمات جنسيين

واجناس ونوعين وانواع فان المثنى والمجموع في مثل ذلك جزئي بالقياس الى مدلول الكلي والجنس والنوع وان كان المفروض

لها كليا ومن هنا يظهر الحال في المفرد المنكر بالمقايسة ومما قررنا يتضح ايضا ان التنوين اللاحقة على الجمع اما للتكاره فيكون

مؤكدة للنكارة المعتبرة في مدلوله بل بمحضه اياه للتنكير ولهذا لا يقبل التعريف منهما فان مفاد الجمع المبهمة المعينة بمصداق

ما فوق الاثنين لا بشرط اعتبار تعيين المصداق ولا بشرط اعتبار عدمه فيصح ان يعتبر المصداق معينا ويدل عليه بادائه كلام

العهد والاستغراق ولا يعتبر من حيث عدم اعتبار التعيين فيه فيدل عليه بالتنوين المفيدة لذلك او بمجرد التمكن فيما لو

الاستعمال عنه في الجمع بالواو والنون لتمامية الاسم بنون الجمع هذا والاجود موافقتنا بوجهين الاول القطع بان رجالا يصلح لكل

مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لكل احاد جنسه بدلا فكما ان رجلا ليس للعموم فيما بيننا وكذلك يجب ان لا يكون رجال للعموم

فيما بيننا وله من المراتب وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه لعموم المراتب والجماعات بل انما يقول باختصاصه

بالمرتبة الاخيرة فالذي يناسب الاستدلال به على عدم افادته العموم ان يقال كما ان رجلا لا يختص بشيء من احاده كذلك يجب

ان لا يختص رجال بشيء من مراتبه التي منها الجميع لتساويها في الصلوح ولزوم الترجيح من غير مرجح على تقدير التخصيص ببعض دون بعض

هذا على ما يقتضيه ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر بالمفرد المنكر في عدم الاختصاص بالعموم وان اريد الحاقه به في عدم

الدلالة على العموم مطلقا اتجه عليه ان يقال لا نم دعوى المساواة بينهما لحصول الفرق فان العموم يجمع جميع الافراد احد مصاديق

الجمع المنكر وليس باحد مصاديق المفرد المنكر فعدم دلالة المفرد عليه لا يوجب عدم دلالة الجمع عليه فتدبر الثاني لو قال له عندي

عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للعموم لما صح واورد عليه بان هذه دلالة بالقرينة لظهور ان احدا لا يملك عبيد

الدنيا ورده التفتازاني وغيره بان مدعى العموم جميع عبيده لا غير كل فرق قوله له عندي العبيد والاولى ان يقال ذلك وهو حجة

حجة القول بانه للعموم وجوه الاول ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه فلو حمل على الجميع فقد حمل على جميع حقايقه

فكان اولى

فكان اولى واجيب عنه اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في كل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع وهذا

الجواب انما يستقيم اذا كان مقصد المستدل حمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة بخصوصها مرادة منه بالمطابقة فيكون

موضوعا بوضع العام لخصوصيات المراتب وهذا وان كان بظاهره كلاما اوفق بالاعتراض في نفسه بعيدا بل ربما كان راجعا الى القول

بان المشترك وما في حكمه عند الاطلاق ظاهر في جميع معانيه ولما اذا كان المقصد حمله على جميع الافراد المشتملة على جميع حقايقه تضمنا

فالنقض المذكور منقوض بان بينهما فرقا من حيث ان جميع الافراد ليس باحد الاحاد التي يصدق عليها المفرد المنكر على البدل

بخلاف الجمع المنكر فانه حقيقة في الجميع ايضا وهو يشتمل على جميع حقايقه فيكون الحمل عليه اولى وعلى هذا فقوله فقد حمل

على جميع حقايقه معناه فقد حمل على معنى يتضمن جميع حقايقه وثانيا بان الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من المراتب بل في جميع القدر

المشترك بينها فلا يكون له دلالة على خصوصية شيء منها وهذا الجواب قد اختاره العضدي واعترض عليه التفتازاني بان

كل مرتبة من المراتب فهي من افراد القدر المشترك فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى

الدلالة عليها بخصوصها كما انا جاءك زيد وقلت جاءني انسان وهذا الاعتراض لا يخلو من ضعف لان كلام المستدل ظاهر في ان الجمع

حقيقة في كل مرتبة بخصوصها لو حمل على العموم فقد حمل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه فيندفع بالجواب المذكور

مبنى الاعتراض على ان المراد كونه حقيقة في كل مرتبة ولو من حيث القدر المشترك وهذا بعيد عن ظاهر كلام المستدل نعم على

تقديره لا يتجه الجواب المذكور ولكن نظر المجيب الى ظاهر الدليل هنا وللمستدل ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقدير انما يكون

الجمع للقدر المشترك ايضا فيجعلها قرينة على كونه ماخوذا باعتبار الفرد الاعم وهو الجميع فالتحقيق في الجواب منع الاولوية المذكورة

لان مرجعها الى الاستحسان والتعويل عليه على ما سبق ولعلم ان ما ذكره المستدل من ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه يحتمل

بظاهره وجهين الاول ان الجمع موضوع للحقيقة باعتبار كونها متحدة بمرتبة من المراتب الكلية لا على التعيين فيكون بحكم المنكر

في كونه حقيقة في كل مرتبة من المراتب لا على التعيين لكن يابى عن هذا ظ وكذا فقد حمل على جميع حقايقه اذ لا يكون الجمع على التقدير

المذكور الا حقيقة واحدة فانه لا يلزم من تعدد معاده باعتبار الهيئة على مفهوم التقييد الملحوظ به حال الطبيعة والمراتب وانه

مفهوم واحد كمفهوم مادته وان تغاير قيوده المعتبرة على وجه البدلية لخروجها عنه كخروج لحاظ حال الغير عن مدلوله

وان اعتبر فيه تحقيقا للحرفية فان ذات الحصة اعني الماهية المضافة متحدة في موردها وان تعددت اضافاتها وقيودها ولا

ينافي ذلك جزئيتها حيث تضاف الى الجزئي ومثله الكلام في المجموع على نحو ما الا ان القيود المعتبرة فيه متعددة بتعدد المصاديق

المراتب وعلى القول المذكور نفس المراتب وحينئذ يظهر الحال في المفرد المنكر والمثنى ايضا ويمكن ان يجعل بعدد حقائقها باعتبار تعدد موارد اطلاقه فلا ينافي الوحدة المذكور الثاني انه موضوع باعتبار الهيئة بالوضع العام بازاء كل واحد من المراتب بالخصوص كوضع اسماء الاشارة بالنسبة الى احاد مصدوق المشار اليه فيكون بحكمها في كونه حقيقة في كل مرتبة على التعيين فيتحقق له حقائق كاسم الاشارة وكل من الوجهين لا وجه له اما الاول فلانه لو كان مدلول الجمع ما ذكر فيه لصح اكرم كل مسلمين مريدا به العموم بحسب المراتب كما يقال اكرم كل مسلم ويراد به العموم بحسب الافراد وبطلان التالي قاض ببطلان المقدم واما الثاني فلانه لو كان ذلك معنى الجمع لما تناول قولنا اكرم كل حال لا افراد ما زاد على مرتبة واحدة وفساد اللازم الثاني يقتضي ايضا بفساد الاول بل الحق انه انما موضوع للقدر المشترك بين المراتب كما بينا لا العضدي وجزء او لخصوص مصداق من مصاديق ما فوق الاثنين كما حققناه والفرق بين المراتب هذا المعنى والمعنى المذكور في الوجه الاول مما لا يكاد يخفى لان معنى الجمع على الوجه الاول كلي فان مفهوم الرجل المعتد بمفهوم الثلثة والاربعة فما فوقهما قدر مشترك بين افراد كثيرة صادق على موارد عديدة كمفهوم المتعدد بمفهوم الواحد او الاثنين عند من يرى ذلك معنى المفرد المنكر والمثنى بخلافه على الوجه المختار فان الطبيعة المتحدة بالمصداق او المصاديق لا تكون الا جزئية الثاني انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وهو باطل لانه تخصيص من غير مخصص والجواب اما اولا فبالنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم ولا واحدا فيكون مختصا بالبعض ويلزم الفساد المذكور واما ثانيا فبالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم اعتبار عدمه وهو الخصوص حتى يلزم التخصيص من غير مخصص بل هو اما القدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون صالحا لكل منهما من غير اختصاص له باحدهما او للطبيعة المعينة باحد المصاديق على البدلية فلا يتعين لاحدها الثالث ان هذه اللفظة محتملة للقلة والكثرة فاذا وردت في كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجب حملها على الكل اذ لو اراد البعض لبينه وهذا الاحتجاج يحكي عن الشيخ واجيب عنه اولا بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا وثانيا بانا نمنع عدم القرينة لان كون اقل الجمع مرادا قطعا يصلح قرينة واعترض عليه بانه لا يلزم من كون اقل المراتب مرادا قطعا ان لا يكون ما زاد عليه مرادا ايضا بل الوجه في الجواب ان اللفظ حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الكل والبعض كان محتملا لهما الا ان اقل المراتب مراد قطعا وما عداه في محل الشك الى ان يقوم عليه دليل وليس فيما بينا في الحكمة وفيما اذا اللفظ اذا كان محتملا للاقل والاكثر وكان الاقل معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا يستدعي بيانا لان الاكتفاء فيها التعويل على ترك البيان بخلاف ارادة الاكثر فيصح ان يعتبر ذلك قرينة على ارادة الاقل واليه ينظر كلام المجيب هنا على ما يساعد عليه كلام المعترض في حجة

والا فالتحقيق

197

والا فالتحقيق ان لفظ الجمع ان كان موضوعا للصدق على مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين كما نقول به فافادة ذلك لا يقتضي تعيين شيء من المصاديق ولا رجحانه وان كان للقدر المشترك بين الاقل والاكثر كما عليه الاكثر فظاهر ايضا ان المعنى لا يقتضي ارادة شيء من الخصوصيين ولا رجحان ارادتهما فان صدقه على الاقل على حسب صدقه على الاكثر من غير رجحان فمثل ما وقع في الجوابين من ان اقل المراتب مراد قطعا وان غيره غير مراد او مشكوك ارادته نعم يتجه ذلك فيما اذا كان الحكم لا يصح له الا باعتبار الجهة بل باعتبار الافراد فالصواب في الجواب ان يفصل بين ما اذا تعلق الحكم بالجمع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجاب على التقدير الاول بناء على المذهب المشهور في الجمع اما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي فبان القصد لم يتعلق بالافراد اصلا حتى يكون عدم بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فان الحكم على هذا القول يتعلق عند لول الجمع باعتبار ما يصدق عليه من افراده ولا ريب في ان نسبته اليها على نهج واحد من غير ان يكون هناك فرد متيقن وبهذا يجاب على المذهب المختار في الجمع ايضا ويختار في الجواب على التقدير الثاني بما ذكره المجيب الاول على التوجيه الذي ذكرناه نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا كان تعلق الحكم ببعض لا على التعيين موجبا للاجمال المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله مياها طاهرة او لحل عقودا فان طهورية جملة من المياه او حلية جملة من العقود لا على التعيين غير معقول ومعه يكون البيان يوجب مخالفة الحكمة فيتعين التعميم وقد مر نظيره في المفرد المنكر هذا لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لم نقف له في الكتاب والسنة على اثر فصل اختلفوا في اقل ما يصدق عليه الجمع فالاكثر على انه ثلثة وهو المختار وقيل انه اثنان ثم اختلف الاولون فمنهم من منع اطلاقه على ما دون الثلثة مطلقا ومنهم من اجاز اطلاقه على الاثنين مجازا ومنهم من سرى الجواز الى الواحد ايضا وهو جيد حيثما تساعد عليه العلاقة ودعوى الاطلاق كما يظهر من مدعيه ضعيفة ولنحرر اولا محل النزاع فنقول الظاهر انه لا فارق في هذا النزاع بين سالم الجمع ومكسره واسمه وضميره وما دل على معناه من الموصول واسم الاشارة ولا بين منكر هذه الاقسام ومعرفها فيمكن ان يكون المراد بالجمع في عنوان هذا المبحث ما يعم هذه الاقسام توسعا من باب عموم المجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح عليه وهو القسمان الاولان بقسميهما ويكون الباقي داخلا في النزاع معنى وتبعا واما لفظ الجمع فلا ريب في خروجه عن هذا النزاع باعتبار معناه المصدري فانه بهذا الاعتبار عبارة عن مطلق الضم واطلاقه على الشيئين المجتمعين او الاشياء المجتمعة توسع من باب اطلاق المصدر على معنى اسم المفعول واما باعتبار معناه الاسمي فالنزاع ثابت فيه في الجملة فما حكاه العضدي عن المنتهى من دعوى الوفاق عليه

فيما يصدق عليه الجمع

غير مسموع او محمول على الجمع باعتبار معناه المصدري او بحمل النزاع بمن تاخر عنه وكان هذا اظهر على ما يستفاد
من الجواب المعروف عن الاحتجاج بحديث الجماعة فيمكن ادخاله في محل النزاع الا باستعمال لفظ الجمع فيه بان يكون المراد
به لفظه ومعناه فانه غير جائز انما يقتضي المنع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقتضي المنع من ذلك ايضا
بل باستعماله في معنى صادق عليه وعلى غيره والاولى ان يفسر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح ويجعل شمول النزاع للبواقي
باعتبار المعنى والتبعية واما نحو نحن وانا ونضرب وضربنا فلا نزاع في انه حقيقة في الاثنين فما زاد وقد نبه عليه بعضهم
واما الجموع المضافة الى التثنية والجمع فهي داخلة في النزاع باعتبار كونها حقيقة او مجازا اما ما حكاه العضدي عن المنتهى من ان
نحو صغت قلوبكما خارج عن محل النزاع لانه موضع وفاق فهو بظاهره غير سديد فان ظاهر اطلاقهم يابى عنه ذلك مع ما فيه
من التزام الاشتراك في الجمع بحسب حال الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه الذوق فالوجه ان يحمل كلامه على الاتفاق في جواز الا
ستعمال فان ذلك غير بعيد نظرا الى معهود عرف الكتاب العزيز ثم الظاهر انه لا فرق بين جمع يكون مفرده فردا او يكون
زوجا او جمعا فكما ان اقل الاول على القول بالثلثة ثلثة افراد كذلك اقل الثاني ثلثة ازواج واقل الثالث ثلثة جموع وعلى هذا
ينزل قول من قال اقل جمع الجمع تسعة الا ان وقوعه غير ثابت وهذا ما حكى المحشي الشيرازي عن العلامة عن الفتوحات المكية ان
مؤلفها قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الوقايع فسالته عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى انه اثنان
فما الحق فقال ما اخطا هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل فيقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل
مراتب الثاني اثنان ومثل له بعضهم بالحقين فانه يطلق على زوجين من جنس وهمية خفاف ولا يطلق على ثلثة افراد من
هذا الجنس وهو عندي نظر انا متى تعهد هنا قلنا بعدم كونه حقيقة فيما دون الثلثة لعدم تبادره وتبادر غيره وقد سبق ان ذلك
يقتضي ان لا يكون حقيقة فيه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة لاصالة عدم النقل وعلى جواز اطلاقه على الواحد و
الاثنين مع وجود العلاقة المصححة له كالتعظيم وتنزيله منزلة الجماعة مثل لها ولنحو ذلك وقد قيل في قوله تعالى وانا له لحافظون
ان المراد به هو الله سبحانه تعالى وحده تعظيما حيث جرت عادة العظماء ان يتكلموا عنهم وعن اتباعهم بصيغة المتكلم والجمع ثم استعمل
منه للتعظيم مجردا عن معنى الجمعية ويمكن ان يكون المراد به هو سبحانه تعالى مع الملائكة الحفظة بامره وقد فسر
الناس بعض الناس في قوله تعالى الذين قال لهم الناس بنعيم بن مسعود وحده وفاق المفسرين عليه وهو اسم
جمع وفسر الموصول في قوله تعالى الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون بامير المؤمنين عليه السلام

كما نطق

كما نطق به جملة من الاخبار الى غير ذلك احتج القائلون بانه حقيقة في الاثنين بوجوه منها قوله تعالى فان كان له اخوة و
المراد ما يتناول الاخوين للاجماع على حجبهما ومنها قوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد به الخطاب موسى وهرون
ومنها قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب اما عن الاول فبان الحجاج انما قام على حجب الاخوين لا على كونه مستفادا
من الاية سلمنا لكنه مجرد استعمال وهو لا يوجب الحقيقة لثبوت استعماله فيما فوق الاثنين ايضا والاشتراك على خلاف
الاصل كما حققناه سابقا ولو سلم انه على الاصل فقد بينا ما يوجب الخروج عنه واما عن الثاني فبالمنع من ارادتهما فقط بل مع
فرعون مضافا الى ما سبق في الاية السابقة واما عن الثالث فبان المراد ان صلوة الاثنين فما فوقهما صلوة جماعة فيقدر طرفا
الاسناد او انهما بحكم الجماعة في انعقاد الجماعة والفضيلة كما ورد المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن من يصلي معه وذلك
لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا بيان موضوعات اللغة وقد يجاب ايضا بانه خارج عن محل النزاع لان الكلام
في صيغة الجمع لا في لفظه كما نبه اليه اجماع الشريف او يحمل على معناه المصدري والحق ان لفظ الجمع والجماعة بمعناهما الاسمي حقيقة
ايضا فيما فوق الاثنين كالصيغة بدليل تبادرها منهما وعدم تبادرهما منهما على ما يظهر من العرف احتج القائلون بالمنع مطلقا
بما نقل عن ابن عباس من ان الاخوين ليسا اخوة وانه لو صح الاستعمال في الاثنين لجاز جائني رجلان عالمون ورجال عالمان
اذا اريد بها المال ورجلان والجواب عن الاول انه معارض بقول زيد الاخوان اخوة فالوجه ان يجمع بينهما بحمل كلام الملازم
على نفي كونه حقيقة وحمل كلام المثبت على كونهما ارادا به مجازا وعن الثاني بمنع الملازمة لانهم رعاية على في ذلك
صورة اللفظ واستبعده العضدي بما حاصله انه لو كان الوجه مراعاة الصورة لجاز نحو جائني زيد وعمرو العالمون
نظرا الى انتفاء الصورة ورده التفتازاني بان مقصود المجيب مراعات الصورة اعم من ان يكون حقيقة كما في التثنية
او حكمية كما في العطف والاظهر على ما اخترناه من اثبات الجواز في الجملة ان يجاب بان ثبوت المنع في صورة مخصوصة لا يوجب
شوته مطلقا كيف وقد بينا وقوعه في بعض الموارد للموجب لجوازه فيها والسر في ذلك ان جوازه يتبع العلاقة وهي غير
مطردة في جميع الموارد تنبيه قد اشتهر بين النحاة ان اقل جمع القلة ثلثة الى العشرة واقل جمع الكثرة ما فوق العشرة الى ما لا
حد له وربما يحكى وفاقهم عليه وهو ضعيف او صريح العرف قاض بعدم الفرق وربما يظهر من عدم تعرض علماء الاصول
لذلك اطباقهم على فساده ويمكن الجمع بان كلام النحاة ناظر الى اصل اللغة والجمع فيها على التفصيل المذكور وكلام الاصوليين ناظر
الى العرف وهم لا يفرقون بينهما لكن يلزم الالتزام بمخالفة العرف للغة في مثل ذلك لا يخلو عن بعد ثم اعلم ان اهل الميزان

في جمع القلة وكيفياته كما هو مسطور فيه

كثيرا ما يطلقون الجمع ويريدون به ما فوق الواحد وهل هو متفق لغة عرفهم لذلك او مجاز مشهور وجهان اظهرهما الاول
وهو المعروف بين اهل العلم فصل لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تقتضي العموم بمعنى ان النفي او الحكم المنفي يتعلق بكل فرد
فرد من احاد مفهومها افادة بالخصوصية وذلك اذا كان النفي بلا التي لنفي الجنس كما في قولك لا رجل في الدار او كانت مقرونة بمن
ظاهرة نحو وما من دابة او مقدرة نحو ولا رطب ولا يابس وكذلك شيء وبلد واحد ونظائرها اذا وقعت في سياق النفي مط
كقولك ما شيء عندي وليس احد في الدار وليس بد من هذا الامر وتارة بالظهور كما اذا وقعت النكرة مما عدا المذكورات
اسم ليس او ما يشابهها من ما ولا النافيتين كقولك ليس رجل او لا رجل او ما رجل في الدار وانما جعلنا عمومها من باب
الظهور دون النصوصية لانها كما تاتي لعموم النفي كما هو الظاهر الغالب كذلك قد تاتي لنفي فرد واحد دون ما زاد عليه فيقال
ما في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف القسم الاول فانه لا يصح ان يقال لا رجل او ما من رجل في الدار بل رجلان او ليس
فيها احد بل اثنان وهكذا ومما يتوهم من ان جواز الاستثناء هنا ينافي نصوصيتها في العموم في صلح جوابا نبه على الوجه الذي
نختاره في الاستثناء متصلا بان المراد بكونه نصا في العموم تمحضه له بحسب الوضع وان كان ان يستعمل في غيره مجازا عند تخلف
المنفي في القسم الثاني فانه بحسب الوضع لا يتمحض للعموم هذا تحقيق ما ذكروه ونحن نقول لا ريب في ان النكرة في سياق النفي
انما يقتضي العموم على حسب اطلاقها وتقييدها فالعموم في النكرة المطلقة بالنسبة الى افراد مفهومها المطلق وفي النكرة المقيدة با
لنسبة الى افراد مفهومها المقيد فقولك ما جاءني رجل يقتضي العموم بالنسبة الى جميع افراد الرجل وقولك ما جاءني رجل عالم
او لا رجل عالم في الدار يقتضي العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم لا مطلق الرجل وليس هذا عندي من باب التخصيص بل من
باب التقييد لان السلب انما يتسلط على المقيد بعد اخذه مقيدا وعلى هذا فاذا قيل ليس في الدار رجل فان اريد به فرد
لا بشرط كما هو معناه الاصلي كان تعلق السلب به مستلزما لسلبه عن جميع ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد وامتنع
قولك بل رجلان او بل رجال لانهما يشتملان على فرد لا بشرط فنفيه اولا واثباته ثانيا تناقض وان اريد به فرد بشرط لا اي
بشرط عدم الزيادة كان تعلق السلب به مستلزما لنفي كل فرد بشرط لا لا مطلق الفرد لما عرفت من ان عموم النكرة المنفية
على حسب اطلاقها وتقييدها فاذا كان المنفي مقيدا بشرط لا فلا جرم يكون العموم على حسبه فيصح قولك بل رجلان او بل
رجال ولا تناقض لانهما لا يشتملان على مدلوله فرد بشرط عدم الزيادة بل بشرطها فظهر ان النكرة في سياق النفي نص في العموم
مطلقا من غير فرق بين محالها ومواردها وبطل ما توهم من الفرق بين لا النافية للجنس وبين باقي ادوات السلب اذا دخلت على غير

الالفاظ

الالفاظ المذكورة حيث معلوم الاول لصالح العموم كغيره من ادوات السلب الداخلة على الالفاظ المذكورة ضعف والثاني ظاهر
فيه مستدلين فيه بامتناع عطف المثنى والجمع ببل على الاول دون الثاني وذلك لانهم ان ارادوا ان مدلول المنفي
عند العطف فرد لا بشرط فهو خطا ظاهر مما بينا وان ارادوا ان مدلوله فرد بشرط الانفراد ان ارادوا انه لا يقتضي
العموم بالنسبة الى كل ما يصدق عليه انه فرد بشرط لا فهو خلاف ما يشهد به صريح العرف بل العقل ايضا فان فردا بشرط
لا ماخوذ لا بشرط فنفيه يقتضي نفي جميع احاده وان ارادوا انه لا يقتضيه بالنسبة الى مطلق افراد الرجل ففيه ان
المنفي ليس المطلق بل المقيد وعموم النكرة المنفية ليس على الاطلاق بل على حسب اطلاق مفهومها وتقييده من غير فرق
بين النافية للجنس وما بمعناها وبين غيرها نعم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان التي لنفي الجنس لا تدخل الا على الجنس
دون الفرد سواء اعتبر لا بشرط او بشرط لا ومن هنا امتنع عطف المثنى او المجموع عليها ببل لان ذلك انما يصح اذا كان
المنفي فردا بشرط لا واما غيرها فلنفي الجنس والفرد بالاعتبارين فيصلح ان يعطف عليها بالمذكورات لو جاز ان يحمل كلامهم
فيصلح صح
على ان التي لنفي الجنس وما بمعناها صريح في عموم النفي بالنسبة الى افراد مدخولها وما عداها ظاهر فيه ولذا كان
صريحا في العموم في الجملة ثم انهم خصوا الحكم بالوقوع في سياق النفي بالنكرة مع ان كثيرا من المعارف ايضا يفيد العموم في
سياق النفي كالموصول في قولك لا تهن من يكرمك والجمع المعرف في قولك لا تهن العلماء ونحو ذلك فنقول ليس
المقصود تخصيص الحكم المذكور بالنكرة حتى يلزم منه ان لا يكون مثل هذه المعرفة في سياق النفي للعموم كيف وقد حكموا
بانها للعموم من غير تخصيص لها بسياق الاثبات بل المقصود ان افادة النكرة للعموم مختص بما اذا وقعت في سياق النفي
حتى انها اذا وقعت في سياق الاثبات لم تفده وضعا بشهادة العرف والاستعمال واما احتجاج بعض المعاصرين عليه
بعدم صحة الاستثناء منه مطردا فضعيف لان الاستثناء انما يطرد فيما لولاه لوجب دخوله كما في العام الشمولي لا فيما
لولاه لجاز دخوله كما في العام البدلي نعم ينبغي ان يعتبر النكرة في العنوان بما يكون نكرة بحسب المعنى اعني ما دل على الطبيعة
المجردة او الماخوذة باعتبار كونها متحدة مع فرد لا على التعيين فيخرج مثل كل فرد وقولك ما رايت كل رجل فان مدلوله
المقيد بالرجل معنى معين لا يقبل الا بعلم والاشتراك ويدخل فيه المعهود الذهني والعلم الجنسي اذا اخذنا باعتبار فرد لا بعينه
والمضاف الى احدهما فان وقوعها في سياق النفي يوجب العموم فان المفهوم من قولك لا تدخل السوق ولا تاكل من اسامة
ونحو ذلك هو العموم وبهذا التوجيه يستقيم حصرهم صيغ العموم فيما مر بالنسبة الى ذلك وكذا الى المعرف بلام الجنس

فانه اذا وقع في سياق النفي دل على العموم ايضا نحو لا توجد القتل ولا تفعل الزنا ولا تقنع الظلم ونحو ذلك فانه لا يفيد نفي
جنس الا بنفي جميع افراده ويلحق بالنفي النهي لانه طلبه فيشتمل عليه والاستفهام الانكاري لرجوعه الى النفي وكذلك نحو
كف واحترز واجتنب مما يفيد مفاد النفي وقد يلحق به الشرط ايضا ومن حسن انا افاد العموم كمتى ومهما فانهما كما يفيدان
الى عموم الازمان كذلك يفيدان عموم ما وقع في سياقهما من فعل الشرط وتوابعه فقولنا متى جائك رجل فاكرمه
يتناول جميع افراد المجيء والرجل ولا يفيد تعميم الحكم الحاصل مع النكرة في سياق ساير الفاظ العموم فانها تعم افرادها تبعا
لعموم العام لافراده ولا فرق فيما مر بين تعلق السلب وشبهه بالنكرة او بما تعلق بها ولو بواسطة او وسائط فيدخل
مثل لفظ فاسق في قولك لا تكرم عالما تراه جليسا الفاسق ثم الجمع المنكر اذا وقع في سياق النفي وشبهه كان حكمه حكم المفرد
فيفيد العموم بحسب الجماعات دون الافراد وكذلك المثنى ولهذا قيل عموم المفرد في النفي اشمل من عموم المثنى وعمومه اشمل من عموم
الجمع وذلك لان السلب الوارد على المفرد ظاهر او نص في نفي الاحاد المستلزم لنفي المثنى والجمع بخلاف نفي الجمع فانه لا يستلزم
نفي المفرد والمثنى وبخلاف نفي المثنى فانه لا يستلزم نفي المفرد ويستلزم نفي الجمع كالمفرد فصل اختلفوا في ان
الالفاظ التي وضعت للخطاب كيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يكون خطابا لغير الموجودين ويعمهم بصيغته اولا ذهبت الحنابلة
وما حكي عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني وعليه اكثر اهل الخلاف والمراد بغير الموجودين في زمن الخطاب
كما هو الظاهر وربما فسر بغير الموجودين في مجلس الخطاب وله وجه الا ان ظاهر اللفظ المذكور ولا دلالة الاية لهم لا يساعد عليه
لتحرير محل البحث فنقول النزاع في المقام يحتمل وجوها الاول ان يكون في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي اعني الخطاب الشفاهي
بالمعدومين وعدمه الثاني ان يكون في جواز استعمال لفظ الخطاب في المعدومين وعدمه الثالث ان يكون في قيام الدليل على
تناول الفاظ الخطاب الواردة في لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز وعدمه والظاهر ان النزاع المعروف هنا انما هو
في الوجه الاول بل ربما يتعين حمل كلام المانعين عليه دون الوجهين الاخرين وان احتملهما اطلاق بعضهم لان حجتهم المعروفة لا تساعد
الا على منعه وحملهم على صحة المثبتين فيحتمل الوجه الثالث ايضا وعلى تقديره يرجع النزاع لفظيا ثم النزاع كما هو يختص بالخطاب
اللفظي وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجه الخطاب الى المعدومين لا من جهة اطلاق لفظ الناس والذين امنوا عليه فان
جواز اطلاق الاول عليه حقيقة والثاني مجازا حيث يتجرد عن معنى المخاطبين ليس من موضع النزاع في شيء وان احتمله بعض الافاضل اولا
يرتاب احد في انهما في قوله تعالى ملك الناس اله الناس وفي قوله عز شانه وعد الله الذين امنوا الاية صالحان لتناول المعدومين منهم

حال الخطاب

حال الخطاب بل متناولان لهم ثم النزاع كما يرى يختص بالخطاب اللفظي الشفاهي كما يظهر من تحريرهم لمحل البحث ويساعد عليه
ظاهر حججهم واما الخطاب النفسي الذي يزعمه الاشاعرة فقد حكي عنهم انهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو قضية قولهم
بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من موضعه واما الخطاب بالكتابة تشخيصا كان او تجسيما او بالنوع من اللفظ فلا اشكال في جواز
تعلقه بالمعدومين ولو مشروطا بوجودهم واستجماعهم لشرائط تعلق الخطاب بهم كما سيأتي والظاهر انه خارج عن محل البحث فان اطلاق
الخطاب على ذلك مجاز ثم الخطاب بالمعنى المذكور قد يكون بلفظ دال عليه كما في المثال المذكور وقد يكون بغيره كقولك لمخاطبك
زيد قائم وعمرو قاعد وتعبيرهم عن محل النزاع بما وضع لخطاب المشافهة وتمثيلهم بما مر يوجب تخصيصه بالاول والتحقيق انهما
متساويان في وجه المنع والجواز ولذا فرقا على تقدير الجواز من حيث ان الاول يستلزم التجوز في لفظ الخطاب على ما سنحققه
بخلاف الثاني ثم محل النزاع في خطاب المعدومين مطلقا او عند انضمام الموجودين اليهم وجهان منهم من رجح النقيض كما
للتفتازاني حيث اجاز خطاب المعدومين بضميمة الموجودين ومنع من خطاب المعدومين خاصة والحق عندي امتناع تعلق
الخطاب اللفظي الشفاهي بمعناه الحقيقي بالمعدومين بل بغير الحاضرين مطلقا وجواز تعلقه مجازا مطلقا حيث يشتمل على فائدة فلنا
في المقام اذن دعويان لنا على اوليهما ان الخطاب على ما يساعد عليه العرف عبارة عن توجيه شخص الكلام في الخارج نحو
الغير للافهام به وهذا يستدعي امرين الاول معاينة وجود الموجه اليه لوجود الكلام لامتناع وقوع التوجيه نحو المعدوم او
وقوعه بلفظ معدوم اما الاول فلان توجيه شيء نحو غيره والسياقة اليه يستدعي تميزا فيما توجه اليه بالضرورة وقد ثبت
في محله ان المعدوم الخارجي لا تميز له فيه حال عدمه فيمتنع التوجه اليه فيمتنع التوجيه اليه لانه عبارة عن ايجاد التوجه وانشائه
ولان مرجع التوجيه هنا الى الابلاغ وهو مما يمتنع تحققه في الخارج بدون تحقق المبلغ اليه بالضرورة والتوجيه امر يحصل بحصول
اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا بقاء له بعد انقضائه وهذا من الامور البينة التي لا يعتريها ارتياب فيمتنع وقوعه
بلفظ معدوم فظهر ان الخطاب بمعناه الحقيقي يمتنع ان يتعلق بالمعدوم الثاني حضور الموجه اليه بمعنى كونه بحيث يبلغه
شخص الكلام اذ على تقدير عدمه لا يقع الفهم به فيمتنع من العالم به قصد الافهام به ولو اعتبر مع ذلك حصول الافهام
به ايضا كما هو الظاهر من موارد استعماله امتنع مع عدم الحضور مطلقا من غيره في حق العالم بالحال وغيره فظهر ان الخطاب
بالمعنى الحقيقي لا يتعلق بغير الحاضر ايضا وعلى هذا فحيث يكون اللفظ موضوعا للخطاب يتحقق استعماله على الحقيقة بما
اذا كان المخاطب موجودا حاضرا سواء كان الخطاب تمام معناه كالكاف الحرفية التي في ذلك واخواتها او جزء معناه ككاف

الاسمية في حيثك والنداء المفتوح في صنيت ولخوابها فانها موضوعة لشخص المخاطب والخطاب باعتبار كونه الذي تعرف حاله اولا انه ركيا واخوانها فان معناها طلب التوجه من المنادي المخاطب كذلك بدليل النبادر وكما يفصح عند التتبع في موارد الاطلاقها ولذا على النائبة وجودا لعلاقة المصحح للاستعمال من تنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر فان توجه النفس نحو الشيء وانصرافهما اليه يوجب تمييز ذلك عندها اكمل تميز حتى يجعله كانه امر محسوس حاضر فيصح معها الاشارة اليه والخطاب معه بتنزيله لذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك عند ذكر كلمن تكرهه وتعاديه ايها اللئيم الخبيث صنعت كذا وكذا فتاديه وتخاطبه وتسند اليه بما يليق به عندك بلفظ المشافهة من غير فرق بين المعدوم حال الخطاب وغير الحاضر وهذا شايع في العرف واللغة في النظم والنثر وعليه قياس الخطاب الى الملقى من الحاضر وغيره بل الوجه فيه اظهر ومنه قوله نعم من تتعلمه فان جهنم جزائكم جزاء موفورا وكون الخطاب لمن اسبيا انما يستدعي وجود المخاطب وحضوره اما على الحقيقة كما في الخطاب الحقيقي او على سبيل الفرض والتنزيل كما في الخطاب المجازي فان ذات المخاطب متحدة في المقامين لظهور ان المخاطب بالخطاب الحقيقي هو بعينه المخاطب بالخطاب المجازي وانما يختلف بحسب الاعتبارات اللاحقة له على كل من التقديرين فانها في الاول واقعية وفي الثاني تقديرية وعلى قياسه التعبير عنه بضمير الغيبة واسم الاشارة ونحوها وعند التحقيق ما يناني التجوز في هذه الالفاظ في نظائر المقام من حيث معانيها الحرفية دون الاسمية واما التكاليف المستفادة من تلك الخطابات فانما تتعلق بالمخاطبين بها على تقدير وجودهم بالشرائط المعتبرة ومن جملتها بلوغها اليهم فيمتنع تعلقها بهم بلا معنى الامتناع تحقق المشروط بدون شرطه وليس الامر ولو احتمل من باب الاخبار بحصول الطلب عند حصول الشرط على ما سبق الى بعض الاوهام كيف والامر على الوجه المذكور مما لا يحتمل الصدق والكذب ولو كان من باب الاخبار لاحتملهما بل انما هو انشاء طلب مشروط وتوضيحه ان الامر كما قد ينشأ طلبا مطلقا غير مقيد وقوعه بشيء كذلك قد ينشئ طلبا مشروطا مقيدا وقوعه بحصول شيء ففي الاول يتعلق الطلب بالمامور حال الانشاء وفي الثاني يتوقف تعلقه به على حصول الشرط وعند حصوله يتعلق به بذلك الانشاء ان لم ينسخه ويمكن حمل الخطابات الشرعية الصالحة للتعميم على مثل هذا المعنى الا انه في خطابات النبي والائمة عليهم السلام خروج عن الظاهر من غير مستند ظاهر لان الوجوه التي تمسكوا بها مدخولة واما بالنسبة الى خطاباته تعالى فغير بعيد ان يجعلناها من الخطابات الشخصية نظرا الى انها انما كانت تبلغ الحاضرين بواسطة جبرئيل فهو النبي صلى الله عليه وآله الذي كان يبلغ اليهم لم يكن نفس تلك الخطابات بل حكاياتها وهي تبلغ المعدومين ايضا فيمنع ان التزام

اختصاص

اختصاص تلك الخطابات لاهل المجلس مطلقا او خصوص المجلس الاول تعسف ظاهر والتعميم اليهم والى غيرهم من الموجودين فقط ليس باوضح من التعميم اليهم والى غيرهم للزوم الخروج عن ظاهر الخطاب على التقديرين فان رجح الاول بانه اقرب الى الحقيقة امكن معارضته بان الثاني اوفق بما هو المقصود في المقام من تعميم الاحكام ولا يتوهم انه يلزم على هذا التقدير استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي حيث انه مستعمل في الحاضرين او الموجودين الذين هم مدلوله الحقيقي وفي غيرهم وهم مدلوله المجازي وذلك لان الموجودين او الحاضرين انما يكونون مدلوله الحقيقي ان اطلق ولم يرد به غيرهم خاصة واما اذا اطلق واريد به مع غيرهم فلا ريب في ان المجموع المركب ليس بالمعنى الذي وضع اللفظ بازائه فيكون استعماله فيه مجازا لا محالة واما ما ذكره بعض الافاضل من ان جميع الخطابات الشرعية معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى آحاد المكلفين فمن حصلت له الشرائط تحقق وهنا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فغير سديد لان ما يصح للتعليق انما هو الحكم المستفاد من الخطاب دون نفس الخطاب وهذا واضح وقولنا يجوز ان تعلقه بالمعدوم حال الخطاب لا ينافي كونه منجزا كيف ولولاه لم يحتج الى تنزيل المعدوم منزلة الموجود الحاضر نعم يتجه اعتبار ذلك في الخطاب النوعي بالنسبة الى ما فرادة الدهر او الى رجل الحادثة عند توجيه المخاطب اليه كما سياتي ولكنه بعيد عن مساق كلامه واما ما يقال عليه من ان التعليق لا يصح من العالم بالعواقب فقد بينا ما فيه في بحث الواجب المشروط واعلم انه كما يصح الخطاب باللفظ كذلك يصح بما يدل عليه من الخطوط والنقوش وكما يصح تشخص اللفظ والخط كذلك يصح نوعهما وتحقيق ذلك ان الخطوط ليست موضوعة بازاء المعاني ابتداء والا لتعسر ضبطها ولا لتشخص من الكلام على التعيين او على البداهة التي تحيز لعدم دلالتها عليه مع تخلفها عنها وانما هي موضوعة بازاء الملفوظات اعني ما يقع التلفظ بها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ ولا ريب انها امور كلية منطبقة على جزئيات متكثرة ولا يتخلف عنها في الدلالة الا عند الجاهل باوضاعها فكما ان اللفظ يخاطب بالالفاظ فيوجهها الى من يقصد توجيهها اليه لتفهيم معانيها كذلك لو اتفق يخاطب بما يخطه فيوجهه الى من يقصد توجيهه اليه لتفهيم الالفاظ من حيث دلالتها على معانيها ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقصود مخاطبا بعينه كما في المكاتيب المتداولة او غير معين وان اشتمل على تعيين اجمالي كما في مقالة المصنفين اعلم وافهم وتدبر ونحوها فانها خطابات منهم الى كل من وقف على تلك الرقوم ولا يقدح في ذلك اتحاد الضمير وتعدد المخاطبين مع ما ثبت عندنا من المنع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى ولما لان مدلول المكتوب هو النوع دون الشخص فيصح اعتبار تعلقه بالمتعدد ولو بحسب تعدد تحققاته الخارجية او تعدد تحصلاته الذهنية

الناشئ من تعدد مصنفاتهم لدفع احتمال ان يجعل الخطاب الحاوي للناظر في كلامهم وكانه قيل اعلم ايها الناظر في الكتاب فلو جمع
الجميع بعنوان واحد وخوطبوا بخطاب واحد بتنزيلهم منزلة شخص واحد بل مصنفاتهم من اولها الى اخرها خطابات الى الناظرين
اليها ممن لهم اهلية النظر فيها وان يشتمل على لفظ خطاب الاماشذ منها وعد تكلفهم في مفتتح الكتاب بحمدك اللهم ومشبهه وذلك
لان فيما من بين الخطوط التي قصد التوجيه والخطاب باشخاصها كما في المكاتيب او قصد بانواعها على القدر المشترك
بين الموسوم منها وبين غيره من الافراد كما في الكتب المصنفة فان المصنفين انما يقصدون توجيه نوع ما رسموه الى الناظرين
اليه حتى ان النسخ الماخوذة من نسخهم ايضا موجهة الى الناظرين اليها لتحقق النوع الموجه فيها ثم لا بعد من اعتبار قصد الحكاية
او لا اختصاص الحرفي ليتحقق التميز والتداخل عبارة الكتب ومما يبين ذلك ان الوضع انما يلحق الامور الكلية من اللفظ والخط
وشبههما دون التشخيص لانتفاء الفائدة المعتد بها في حقه وكما ان الواضع لم يضع شخصا من اللفظ بعينه بازاء معنى بل وضع الامر
الكلي الدائر بين مصاديقه كذلك لم يضع شخصا من الخط بازاء اللفظ بل وضع القدر المشترك بين مصاديقه لا يقال وضع التوجيه
والخطاب في المقامين بالشخص والنوع لا يقال اذا لم يكن الشخص موضوعا فكيف يتحقق التوجيه ان لا وجه لتوجيه غير الموضوع
في غير مقام الحكاية لانا نقول حيث كان الشخص في الخارج عين النوع فتوجيه احدهما عين توجيه الاخر في الخارج وان تغايرا
في العقل والفارق بين الوجهين المذكورين ان المعتبر في احدهما توجيه النوع في ضمن شخص دون غيره وفي الاخر توجيهه باعتبار
موارده وافراده فهما في الحقيقة اعتباران لا يطرد ولا ينعكس توجيه النوع هذا ويمكن ان يجعل الموضوع في القسمين نفس الجزئيات
بان يكون الملحوظ حال الوضع القدر المشترك ووضع كل جزئي من جزئياته بازاء المعنى ولا يلزم من ذلك ان يكون جميع الاوضاع نوعية
لامكان الفرق باتحاد النوع الموضوع وعدمه لكنه بعيد عن الاعتبار وعلى تقدير صحة الوجهان يجعل الخطاب في كتب المصنفين
بحسب خصوصيات النقوش ومداليلها من خصوصيات الالفاظ المتصورة الملفوظة وتوضيحه ان المخاطب لا يلاحظ نوع الكلام
الذي يلفظه ويتوصل بملاحظته الى ملاحظة خصوصيات من افراده المحدثة عن القاصدين حكاية كلامه او اقامة مقامه
ويوجهه الى من تعلق قصده بمخاطبته وعلى قياسه الكلام في النقوش ولا يخفى ان تسميتها عدا توجيه شخص اللفظ المعين
خطابا مجاز كما عرفت في مفتتح الاحتجاج لكن الالفاظ الموضوعة لا يستلزم التجوز فيما خوطب به ما لم للخطاب اذا تحقق
هذا فقول خطابا ترتفع الى الكتاب لا تخلو اما ان تكون من قبل الخطاب بالالفاظ او بالنقوش او بالالفاظ او بالنقوش
والفرق بين هذا وسابقه مع استلزامه للخطاب بالالفاظ يصح على ما مر ان الخطاب بالالفاظ هناك تبع للخطاب بالنقوش .

وهنا اصل

وهنا اصل على احد تقديريه يتبع على الاخر وعلى التقادير اما ان يكون الخطاب بالنوع او بالشخص او بالنوع من احدهما
وبالشخص من الاخر وعلى بعض هذه التقادير اما ان يكون الخطاب الى معين من الموجودين حال الخطاب او الحاضرين او غير
معين منهم ومن غيرهم والصور المحتملة لا تزيد على هذه الصور والاظهر انهما من قبيل الخطاب في الالفاظ النوعية لا بالكتابة
لعدم بنيانها على الفكر لذلك وان كان في بعض الايات دلالة عليه ولا بالالفاظ الشخصية لان الشخص انما كان يبلغ عين
المخاطبين بها غالبا من جبرئيل والنبي صلى الله عليه وآله وانما كان تبليغ المخاطبين حكاياتها فيستدعي توجيه الخطاب
اليهم على هذا الخروج عن الظاهر بارتكاب التاويل بتنزيلهم منزلة الحاضرين وعلى ما يبان نحمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك
فهو اوفق بما هو المقصود من تعميم الكلام فتعلق خطاباته تعم بكل من يصح لان يخاطب بها عنده وقوعه عليه من الغائبين
والمعدومين كتعلقها بالموجودين والحاضرين ممن لهم اهلية الفتوى وغيرهم وان توقف بناء غيرهم في تعيين مواده
نعم ولو غالبا على تقليدهم ويحتمل انه تعالى خاطب الناس خصوصا او عموما بلسان رسوله بشخص ما خاطبهم به اما اولا
او مطلقا بمعنى انه انشاء الخطاب بكلام مرتبا يله منزلة كلام نفسه كما هو قضية كونه خليفة عنه فيكون كلامه بمنزلة الكلام
الذي يخلقه تعالى في الهواء ابتداء كما في مخاطباته لموسى على نبينا وعليه السلام وفيه تعسف والفرق بين وبما حققنا يتضح ان
نزاع المعظم مع الحنابلة اما في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين او في قيام الدليل على ان خطابات الشرع
مستعملة في غير معانيها الحقيقية وقد اشرنا الى ذلك في صدر المبحث ولا نحو ان استعمال لفظ الخطاب في غير الموجود او غير
الحاضر في الجملة بما لا مجال لانكاره ثم الحجة المعروفة للمانعين امران الاول القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا وانكاره مكابرة الثاني انه يمتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوهما مع وجودهم وادراكهم لقصورهم
عن الخطاب فالمعدوم بالمنع اجدر لكونه عن الفهم ابعد واجاب التفتازاني عن الاول بانه حق فيما اذا كان الخطاب
للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين وكان اطلاق لفظ الناس والذين امنوا عليهم بطريق التغليب
فلا وقال ومثله شايع في الكلام يعرفه علماء البيان وانت خبير بان هذا الجواب لا مساس له بالدليل المذكور على ما
استظهرناه من محل النزاع من حمل الخطاب على الخطاب الحقيقي اعني الخطاب الشفاهي لظهور ان اللفظ بعد التغليب او
تنزيل المعدومين منزلة الموجودين لا يكون للخطابات الحقيقية نعم لو كان المقصود منع استعمال الفاظ الخطاب في
المعدومين مطلقا كما يوهمه اطلاق الدليل المذكور نهض الجواب المذكور على دفعه لكن يرد عليه ان التزام المنع فيما لو اختص

الخطاب بالمعدومين بلا وجه له على هذا التقدير ايضا فان جواز استعمال لفظ الخطاب في خصوص المعدومين وما يحكمهم
من الجمادات ونحوها في الجملة تنزيلا لها منزلة الموجودين وذوي العقول مما لا يكاد يخفى لاشتهاره في النظم والنثر اللهم
الا ان يدعى عدم جواز ذلك بالنسبة اليه تعالى لانتفاء الفائدة فيه وهو لو تم فانما يتم بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب
اللفظي واما بالنسبة الى غيره فممنوع فان الذي يستفاد من بعض الآيات والاخبار ان جميع المخلوقات حتى الجمادات والنباتات و
الحيوانات لهم نوع شعور وادراك لله تبارك بها وصانعها وتسبيح وتقديس بحسب ذلك الشعور والادراك قال سبحانه وان من شيء الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال عز وجل ذكره والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقال تبارك اسمه وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم ومثله يشهد ان سبحانه يخاطبها وهي تخاطبه بل ان يناسب لها قال جل ذكره واوحى ربك الى النحل ان اتخذي
من الجبال بيوتا الآية وقال تبارك اسمه فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقال جل جلاله يوم نقول لجهنم
هل امتلأت وتقول هل من مزيد الى غير ذلك واجاب عن الثاني بان عدم توجه التكليف بناء على الدليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله
لفظا ورد بان هذا انما يرد اذا كان استدلالهم بعدم توجه التكليف على عدم عموم الخطاب اليه وليس كذلك كيف والمعدوم عند
الاشاعرة منهم مكلف لا على وجه التنجيز بل استدلالهم بعدم توجه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب له قال بعض المناظرين في كلامه بعد
نقل الرد المذكور وهذا وان دفع الجواب الا ان الاستدلال لا يخلو عن شبهة مصادرة لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في قوة عدم
تناوله له انتهى وفيه نظر لان معنى الدافع في الوارد ان الاستدلال انما هو بعدم توجه الخطاب الى الصبي والمجنون ونحوهما على عدم توجهه
الى المعدوم وانه ينافي ان يكون الخطاب متناولا له لفظا على ما وقع في الجواب وظاهر ان هذا ليس من المصادرة في شيء وانما
يلزم المصادرة ما لو اراد ان الاستدلال بعدم توجه الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله له لكنه خلاف الظاهر من كلام الدافع كما يرشد
اليه انه جمع الضمير في المستدل به وافرده في المستدل عليه والا لكان عليه افراده في الموضعين وكان الناظر غفل عن ذلك وحمل كلامه
على الوجه الثاني ثم يرد على الدافع ان مقصود المجيب على ما يظهر من كلامه ان الاصحاب مطبقون على ان يعم الخطاب لفظا للصبي والمجنون
ونحوهما ولا يعم التكليف المستفاد منه نظرا الى انتفاء الشرط في حقهم لظهور ان القائل بعموم الخطاب للمعدوم قائل بعمومه
للصبي والمجنون ايضا وحيث ان المستدل لم يأت عليه بحجة بل اقتصر على مجرد الدعوى كان المنع كافيا في الجواب ودعوى الدافع ان
الاحتجاج بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف لا يجدي في ذلك بل فيه استشهاد بما هو اجنبي عن مقصود المجيب والتحقيق ان المجيب
لم يقصد ان الاستدلال بعدم التكليف ولما يعني ان الادلة انما ينفي تعلق التكليف بهم لا تعلق الخطاب ومن هنا يظهر ايضا

صعف ما اورده

صعف ما اورده بعض الافاضل عليه من انه انما يتجه لو جرى النزاع في ثبوت الخطاب للمعدوم وضعا وعدمه واما لو جرى في
دخوله في المراد وعدمه فالدليل بانهم لم يدخلوا في المراد فكذلك المعدوم فلا اذ لا فائدة في تناول الصيغة لهم بعد تسليم خروجهم
عن المراد انه لا يكون ذلك الا تعميما للحكم الاصلي بالا والا ولو يتم فان معناه عدم الفرق بين الخطاب وبين الحكم المستفاد
من الخطاب فانه قد يختلف متعلقهما كما في الامر الغائب وقد يتحد مع اتحاد الزمان ولو عرفا كما في مرضه واختلافه
كما في قوله حج ان استطعت مع تأخر من الاستطاعة عن زمن الخطاب فيكون الخطاب منجزا انيا وكون الحكم المستفاد منه
معلقا على امر غير حاصل ومقصود المجيب ان الثابت في حق الصبي والمجنون عدم التكليف لا عدم الخطاب فيرجع الى منع الاصل
احتجت الحنابلة ايضا بوجهين الاول لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليهم والتالي باطل بالاتفاق
بيان الملازمة انه لا معنى للارسال الا الزامه بتبليغ الاحكام ولا تبليغ بغير هذه العمومات وهي لا تتناولهم الثاني ان علماء
الامصار لا يزالون يحتجون على اهل الاعصار بتلك الخطابات وهو اجماع على تناولها لهم واجيب عن الاول بانا لا نسلم
ان التبليغ منحصر في العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل كما يحصل للمشافهين بالمشافهة
كذلك لغيرهم بنصب الدلائل والامارات الدالة على مشاركتهم لهم في الحكم وعن الثاني بانه لا يقتضي ان يكون ذلك لعلمهم
بتوجه الخطاب اليهم بل لعلمهم بثبوت حكمهم عليهم للادلة الدالة على اشتراك التكليف بين الحاضرين وغيرهم واورد
التفتازاني على الجوابين سؤالا حاصله ان الادلة الاخرى ايضا من قبيل الخطابات وما يرجع بدليل حجيته اليها كالاجماع فلا يصح
الاحتجاج بها لما انا لنقدر انها لا تتناول المعدومين واجاب بانه يجوز ان يثبت ذلك باجماع او بنص على ثبوت الحكم
او حجية الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق اخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله الجهاد ماض الى يوم القيمة
لا يجتمع امتي على الضلالة انتهى والاظهر في الجواب ان يقال يثبت الحكم في حق المعدومين بطريق اخبار الموجودين واعلامهم
بتعلق الاحكام بهم عند وجودهم واستجماعهم لشرائط التكليف فان تلك الاخبار تكشف عن حصول مفاد الخطاب
عند الوجود واستكمال الشرائط اذ لا نعني بالحكم الا الاثر اللازم من الخطاب فظهر ان الحجتين المذكورتين لا تنهضان
باثبات العموم سواء اريد به عموم الخطاب الحقيقي او اريد به ارادة العموم من الفاظها الواردة في الشرع وقد يتشبث
على الاثبات بوجوه اخر منها ان كلامه تعالى عند ارادته الايجاد كما دل عليه الآيات فان خطابه هذا يتعلق بالمعدوم
والا لكان تحصيلا للحاصل وهو بمكان من الوهن والضعف اذ ليس المراد به صدور هذه اللفظة والا لتسلسل

هو مجاز في الارادة الحتمية والمشيئة كما يدل عليه العقل والنقل وكفاك في ذلك قول الامام مولى الانام زين العابدين و
سيد الساجدين عليه السلام في دعائه المعروف ومضت على ارادتك الاشياء فهي بمشيتك دون قولك مؤتمرة وبارادتك
دون نهيك منزجرة الى غير ذلك ولو سلم فليس المراد به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون فطلبه منه محال
على ان الامر المذكور يتساوى بالنسبة الى ذوي العقول وغيرهم من الجمادات والاعراض فيلزم عليه التزام جواز
خطابه تعالى باللفظ للجمادات والاعراض المعدومة منها مطلقا وهو مما يشهد صريح العقل بقبحه وفساده ومنها ان دليل
المنع على تقدير صحته انما يجري في خطابنا لا في خطابه تعالى لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء وهذا ايضا
ضعيف لان المراد ان كان ان الخطابات المتعلقة بالمكلفين في ازمنة وجودهم مع ما بينها من الاختلاف بحسب التقدم
والتاخر الزماني ان نسبتها اليه تعالى كانت على حد سواء فهذا مما لا ينافي المقصود بل يعاضده كما لا يخفى وان اريد
ان نسبة المكلفين الى خطابه تعالى متساوية ولا اختلاف ازمنة وجودهم فغير معقول بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب
اللفظي لانه زماني غير منصرم فكيف يتساوى نسبتهم اليه ولو التزم باستمراره لزم ان يكون كل فرد من احاد المكلفين مخاطبا
بالاحكام في كل جزء من اجزاء الزمان وهذا في غير زمان وجوده فاسد لما مر من ان الخطاب امر نسبي يمتنع تحققه في
الخارج بدون وجود المخاطب على ان هذا غير معقول بعد حصول الامتثال او انعدام المكلف للزوم تحصيل الحاصل
على الاول والتكليف بالمحال على الثاني واجيب ايضا بان خطابه تعالى لما كان مقرونا بتبليغ الرسول لم يلزم ان يعتبر فيه
وجود المخاطبين واعترض عليه بان التبليغ يتبع الخطاب فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما وفي
فيه ان مقصود المجيب بالتبليغ تبليغ الرسول بنفسه كما هو الظاهر وح فلا يصح العموم فيه ومنها انه تعالى خاطب الناس
قبل خلقهم بقوله الست بربكم كما هو نص الاية فلو كان قبيحا لما وقع وضعفه ايضا ظاهر لانا لا نسلم ان الخطاب هناك للمعدومين
بل للموجودين لانه تعالى خلقهم في عالم الذر ثم خاطبهم كما يدل عليه قوله جل شانه قبل ذلك واذ اخذ ربك من
بني ادم من ظهورهم ذريتهم وقد نطق بمضمونه جملة من الاخبار ولعلها ما يقال من انا نلتزم بمثل ذلك في المقام فنقول
بانه تعالى خاطبهم بالاحكام في عالم الذر ففيه خروج عن المبحث اذ الكلام في جواز تعلق الخطاب بالمعدوم والمقدر
المذكور لو ثبت لا يكون منه فان الكلام في عمومات الخطابات الواردة في ظاهر الشريعة ودعوى انها متوجهة
الى الموجودين في عالم الذر على وجه يتحقق به مخاطبتهم بالمعنى الذي سبق مجازفة بينة ومنها ما ورد من الامر بقول

لبيك

لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا وقول النبي من الائك رب لا اكذب بعد قوله فباي الاء ربكما تكذبان فان
ذلك يدل على ان القاري يخاطب بهما والا لما حسن قوله ذلك بعدهما ورد بان المقصود من ذلك اظهار الايمان
لا الجواب للخطاب بدليل عدم استحبابه عقيب يا ايها الناس واستحبابه عقيب يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم وفي
الاستشهاد بالاية الاخيرة نظر لامكان تعميم حكمها الى سماع النسبة المذكورة لا بالقول والاظهر في الجواب ان يقال
ما دل على استحباب التكلم بذينك اللفظين لا صراحة له في كون الاتيان بهما جوابا لذينك الخطابين على الحقيقة
اما في الثاني فظاهر لعدم اشتماله على ما يقتضي ذلك فان مفاده الاعتراف بعدم كونه مكذبا وذلك لا يوجب
كونه مخاطبا واما في الاول فلجواز ان يكون المقصود من التلفظ بذلك تنزيله لنفسه منزلة احد المخاطبين به
بمناسبة المشاركة لهم في الحكم مع بيان كونه متهيئا للقبول مستعدا للامتثال وخص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين
امنوا لما فيه من اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى هذا ينبغي ان ينزل ما نقل من ان قول لبيك في الحج جواب
عن نداء ابراهيم حيث امره الله تعالى بان يؤذن في الناس بالحج فيحمل هذا او مثله في قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ سواء
جعل جملة الموصول مرفوعة بالعطف على الفاعل او منصوبة بالعطف على المفعول و
تخصيص الاحتجاج به على الوجه الاول وهم كيف والثاني اقرب لفظا واوفى دلالة ورد بان الانذار بالقران لا يستلزم
تعلق خطاباته بالمنذر بل يجوز ان يكون لبيانه مساواة غير الحاضرين لهم ومشاركتهم اياهم في ذلك بقي
الكلام في ثمرة النزاع فاعلم ان بعضهم ذكر ان الثمرة تظهر في مقامين الاول ان الخطابات الشرعية على تقدير
تناولها للمعدومين لا يجب عليهم الفحص عن مداليلها بحسب عرف الموجودين ولا البحث عما فهموه بل وظيفتهم حملها
على ظواهرها عندهم لان الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر عند المخاطب ويريد خلافه من غير نصب قرينة بالنسبة اليه
واما على تقدير عدم التناول فليس وظيفتهم التعويل على ظواهرها عندهم بل يتعين عليهم ان يجتهدوا في تحصيل
ما فهمه الموجودون حال الخطاب بالبحث عن مصطلحهم وعن وجود القرائن الموجبة لصرفها عن ظاهرها عندهم
وعدمه لانهم مشاركون لهم في التكليف حيثما فهموه من تلك الخطابات لا في العمل بظواهر تلك الخطابات
عندهم فانما دل على ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكم الله في الاولين هو
حكم الله في الاخرين وامثال ذلك انما يقتضي المشاركة في التكليف لا في تعويل كل قوم على ما هو الظاهر عندهم من الخطابات

الشرعية الثاني ان الخطابات المطلقة على القول بالشمول يحمل على اطلاقها في حق غير الحاضرين عند عدم ثبوت
التقييد من خارج فيثبت الحكم في شانهم من غير فرق بين ان يتحدوا في الصنف مع الحاضرين وعدمه واما على القول
الاخير فانما يثبت الحكم في حقهم اذا اتحدوا في الصنف مع الحاضرين لا مع عدمه واما على القول الاخير فانما يثبت الحكم
في حقهم كصلوة الجمعة حيث امر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور السلطان العادل او نائبه الخاص مع تحققه في حق الحا
ضرين فان جعلنا الخطاب مختصا بالحاضرين لم يكن في اطلاقه دلالة على نفي الاشتراط بذلك لتحققه في حقهم ولو كان
المشروط مطلقا بالنسبة الى الواجدين للشرط وان جعلناه متناولا لغيرهم ايضا دل اطلاقه على عدم اعتبار الشرط المذكور
لان منهم من لا يتحقق الشرط المذكور في حقه وانما خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتصارا على ما ذكروه وفي المقامين
نظر اما في المقام الاول فلان الفرق في حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين
امر متضح الفساد منحرف عن منهج السداد للاجماع ظاهرا على حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين لها مطلقا ولولا ذلك
لم يعتبر ظواهر الاقارير والوصايا والعقود والشهادات ونحو ذلك في حق غير المخاطبين بها ولم يجز شهادتهم
على شيء من ذلك ومن تتبع الاخبار يتبين له ان الرواة كانوا كثيرا ما يعولون على مخاطبات الائمة ع لغيرهم من السائلين
ودعوى اقتصارهم في ذلك على صورة حصول العلم بالمراد بمجانبته واضحة ثم ما فرع على القول بالمتناول من حجية ظواهر
الخطابات في حقنا من غير حاجة الى البحث والاجتهاد اوضح فسادا من سابقه فانا بعد ما ثبت لدينا من طرو النسخ
والتجوز والتخصيص والتقييد على كثير من تلك الخطابات لم يبق لنا وثوق بما نجده من تلك الظواهر قبل الفحص لخروجها
بذلك العلم الاجمالي عن حد الظهور والافادة الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتتبع في معرفة تلك الموارد والتعويل
في تعيينها على الادلة المعتبرة وهذا ايضا مما لا فرق فيه بين المخاطبين وغيرهم واما في الثاني فلان اعتبار الاتحاد في الصنف حتى
الكون في زمان النبي ص يوجب هدم اساس الشريعة وسد باب الاحكام بالكلية كذا قيل وليس بشيء لان المراد اعتبار
الاتحاد حيث لا يقوم دليل على عدم اعتباره والاتحاد في الكون في زمان النبي ص مما قام الاجماع بل الضرورة على عدم اعتباره
في معظم الاحكام فلا يلزم على تقدير اعتباره حيث لا يقوم عليه الحجة ما ذكره من اللوازم الفاسدة نعم يرد عليه ان اطلاق
التكليف ينفي اشتراطه بالكون في زمان النبي ص ولا اعتداد بان التكليف المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين
للشرط انما يستقيم حيث يستمر الشرط بعد ما ينقطع كالكون في زمان النبي ص واحتمال قيام القرينة الدالة على الاشتراط

عنهم

عندهم مبني بالاصل والاجماع منعقد على ان كل حكم تعلق بالمشافهين منكم كان متعلقا بغيرهم ايضا مضافا الى
عموم ما دل على ان حكمه ص في الاولين جار في حق الاخرين فظهر ان الاستدلال بظاهر الاية على وجوب صلوة الجمعة
متجه ان لم يكن هناك ما يوجب صرفها عن ظاهرها لعدم استكمال الشرط المعتبر في وجوبها في حقهم تنبيهات
الاول الخطاب الى الواحد لا يقتضي التعميم نعم قد يعم الحكم المستفاد منه من حيث كاشفيته عن قصد الخصوصية منه لقيام
الادلة الخارجية عليه كالنبوي وكقوله ع حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وعزي الى الحنابلة القول بانه يقتضي
التعميم وهو متضح الفساد بل ربما قيل بانهم لا يقولون ايضا بالتعميم من حيث اللفظ بل من باب القياس الثاني لا كلام ظاهرا
في ان الخطاب بصيغة المؤنث كيا ايها المؤمنات لا يتناول الرجال واما العكس كيا ايها المؤمنون فالظاهر اختصاصه
بالرجال ما لم يقم قرينة على خلافه بدليل التبادر والاجماع اهل العربية من ان علامة المذكر هنا لا يتناول المؤنث وقيل
بالتعميم لان اهل اللسان يغلبون المذكر على المؤنث عند الاجتماع كما في قوله تعالى اهبطوا وجوابه ان وقوع ذلك لا ينافي ظهوره
في خلافه وربما ذكر انما يسلم ان قام قرينة ولو حالية على ارادة الجميع ولا كلام على تقديره الثالث الخطاب بمن يستوي فيه المذكر والمؤنث
لكن اذا كان الضمير العائد اليه مؤنثا اختص بالمؤنث واما اذا كان مذكرا اشترك فيه المذكر والمؤنث وقيل يختص بالمذكر وهو
بعيد عن ظاهر الاستعمال وما مثل من في الشمول والخلاف الرابع ايات الكتاب منها ما هو خطاب منه تعالى اما الى الناس عموما كيا
ايها الناس اتقوا ويا عباد فاتقون ومثل الامر بصيغة الجمع المذكر حيث لا يتقدم ما يقتضي تخصيصه بالبعض كحافظوا على الصلوة
بناء على استظهار العموم منه او الى نوع منهم خصوصا كالمؤمنين واولي الالباب واهل الكتاب كما في الايات المشتملة على
الخطاب اليهم او الى شخص او اشخاص كيا ايها النبي اتق ويا نساء النبي ومنها ما المقصود منه ان يخاطب به النبي ص اياه تعالى نحو قل
رب اغفر والناس عموما نحو قل يا ايها الناس او صنفا منهم مخصوصا نحو قل يا اهل الكتاب قل يا ايها الذين هادوا قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون ويمكن ان يكون محصل الخطاب في ذلك منه تعالى اليهم ويكون الامر بالقول امرا بتبليغ الخطاب فيرجع الى
القسمين الاولين وان يكون مأمورا بان يخاطبهم بما يدل على ذلك المعنى وان لم يكن بخصوص تلك الالفاظ او لان
يخاطب به المسلمون كما في قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا ويحتمل هذا الوجه الاخير ايضا او لان يخاطبوا به
النبي ص كقوله وقولوا انظرنا او لان يخاطب به جبرئيل النبي ص نحو وما نتنزل الا بامر ربك وما منا الا له مقام معلوم
ويحتمل ان يكون الخطاب في الثاني من جبرئيل للناس او لان يخاطب العباد به ربهم كآيات الحمد ومن هذا القبيل

الكلام في بيان التخصيص

تأليفهم للادعية والزيارات لمخاطبة اللاحقين والتأليف وحمله المراد في المنظومة المحسنية ٣٤ والظاهر ان التزاع المتقدم في خطابات نعم يجري فيما القد لمخاطبة بنيره ايضا وان لم يجعله خطابا له نعم واعلم ان حكاية الخطاب خطاب المعنى حوطب بالحكاية وليس المحكي خطابا اليه بل الى من خوطب به اولا وكذا الى ترتيب الحكايات القول في التخصيص والمخصص معنى التخصيص قصر العام او حكمه على بعض ما يتناوله والمراد بالعام ما اعتبر في استعماله وصفه العموم سواء استعمل فيه او لم يستعمل فيدخل العام الذي اريد به جميع ما يشمله ثم صرف عنه الحكم الى البعض كما في بدل البعض على الاظهر الوجوه واخرج عنه البعض كما في التخصيص بالاستثناء على ما سيأتي وبالشرط والغاية من حيث دلالتهما على اخراج الفرد الذي لا يشتمل على الفرد الشرط مط او لا يقارن ما قبل الغاية مط فان التقييد بهما وان لم يكن معتبرا في الفرد لكن الفرد المقيد بهما قد يقطعا وليس الحكم لاحقا له واما من حيث دلالتهما على زوال الحكم عن المحكوم عليهم عند زوال الشرط او بعد الغاية فليس من تخصيص العام اذ لا عموم له بالنسبة الى ذلك بل اما من باب التقييد ان دل اللفظ عليه بالاطلاق او من تخصيص ما دل على عموم الحكم بالنسبة اليها ان كان هناك ما يدل عليه والتحقيق ان مفادهما بالاعتبار الاول ايضا ليس من تخصيص العام بل اما من تقييد الحكم كما في الشرط لان الحكم فيه انما يتعلق بالجميع لكن لا مط بل اذا تحقق الشرط او من تقييد العام ضمنا كما في الغاية بالنسبة الى الافراد التي لا تقارن ما قبلها مط فان المراد بالعلماء في نحو اكرم العلماء الى ان يفسقوا او الى يوم كذا العلماء الغير الموصوفين بالفسق والموجودين قبل الغاية المذكورة اذ لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة الى من يتصف بالفسق في حقهم من نص الخطاب او تأخروا عن الغاية وكذلك يدخل العام الذي اريد منه بعض ابتداء بان يطلق العام على الخاص باعتبار عمومه واما اطلاق العام على الخاص لا باعتبار عمومه بل باعتبار كونه موضوعا له بحياله فليس من التخصيص وان قد يظهر منهم عند الاطلاق في العموم سواء غاير وضعه وضع العام كما لو اطلق لفظ الرجال على الرجل عليه باعتبار كونه علما له او لا كما في الجمع المعرف للمعهود او الموصوف على ما عرفت وخروج ذلك عن الحد اما لعدم تسميته عن ما قصر او بل هو تعيين لاحد محتملات اللفظ او لان قيد الحيثية معتبرة من قولنا بعض ما يتناوله فالمعنى قصره على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وهو ليس الا استعمال فيما ذكر كذلك لكن يشكل ذلك في بدل البعض فان الحكم لا يلحقه من حيث كونه بعض مدلول اللفظ بل من حيث كونه مدلول لفظ اخر وجوابه ان البدل الصحيح لما كان يستدعي علاقة معنوية مخصوصة لظهور عدم صلوح كل لفظ للبدلية كذلك عن كل لفظ لزم ان يعتبر في بدل البعض من الكل علاقة كونه بعضا من الكل فيشتمل على

قصر حكم

قصر حكم العام على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وان كان من حيث انه مدلول لفظ اخر ايضا واما قصر المعهود على بعض ما يتناوله كقولك جاءني رجال فاكرمت الرجال الا بعضهم فخروجه عن الحد وخروجه عنه مبني على دخوله قبل القصر في حد العام وخروجه عنه وحيث حققنا سابقا دخوله في حد العام للعموم يدخل قصره في حد التخصيص ومثله الجمع المعرف والموصوف وقد تقدم الكلام فيه وقد يعرف التخصيص بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه بان الخطاب لا يتناول ما اخرج عنه واجيب تارة بان المراد ما يتناوله لولا الاخراج كما يقال هذا عام مخصص مع ان المخصص لا يكون عاما فان المراد ما يكون عاما لولا التخصيص واخرى بان المراد ما يتناوله وضعا وان لم يكن مقصودا وهذا اظهر لخروج تقييد المطلق عنه ولا يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر المركب على بعض اجزائه باحد الاعتبارين كما يطلق عليه العام باعتبار شموله للاجزاء فيسمى مثل العشرة عاما وقصرها على بعض اجزائها باحد الاعتبارين تخصيصا ولا يذهب عليك ان الحد الثاني للتخصيص متناول له بهذا المعنى ايضا ومن منع من نحو الجمع المعهود في العام جعل قصره على البعض تخصيصا له بهذا المعنى ثم التخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه وحصر في خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا زيدا وانما خص بالمتصل لان المنفصل لا تخصيص فيه والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والصفة نحو اكرم الرجال العلماء والغاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا وبدل البعض نحو اكرم الناس علمائهم وقد عرفت تحقيق القول في هذه الوجوه وقد يكون بالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه عقليا كان كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء او لفظيا كقوله عز شانه خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية فصل لا ريب في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس له مما هنيئة قال ينبغي ان يلتفت اليه واختلفوا في منتهى التخصيص فذهب الاكثر الى اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام وربما نعبر عما فوق النصف والاظهر حمله على ما يعد عرفا قريبا منه وهو لخروج التعبير المذكور وقيل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور وقيل الى ان يبقى اثنان وقيل الى ان يبقى ثلثة وقيل يجوز الى الواحد وفصل بعضهم بين الجمع وغيره فاعتبر الثلثة في الجمع واجازه في غيره الى الواحد والحاجبي بعد ان نقل جملة من الاقوال المذكورة اختار في المقام تفصيلا اخر ففصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرهما من شرط او صفة فاجازه في الاول الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واحترت العشرة احدها وفي الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وفي التخصيص بالمنفصل بين ان يكون في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وبين ان يكون

في غير محصور او في عدد كثير ملجا نهي الاول الى الاثنين ايضا وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
ولا بد قبل الخوض في الادلة من بيان موضع النزاع فنقول لقد سبق ان التخصيص كما يطلق عندهم على قصر حكم العام كذلك قد يطلق
على استعمال العام في الخاص والظاهر ان نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى الثاني كما يظهر من بعض حججهم وللفرق بينه وبين النزاع
الاتي في الاستثناء فان جماعة كالعلامة والحاجبي افردوا الكل منهما مبحثا ونسبوا القول باشتراط بقاء جمع يقرب من
مدلول العام هنا الى الاكثر وهناك نسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء لما فوق النصف ولا يشكل ما ذكرناه بما نقلوه
عن الاكثر من مصيرهم في دفع الاشكال التناقض المورد في الاستثناء الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي وان الاستثناء قرينة
عليه حيث ان المستثنى منه عندهم من العام المستعمل في الخاص فينافي قولهم بجوازه الى ما دون النصف لقولهم هنا باشتراط
بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك لجواز ان يكون اولئك الاكثرون غير هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل او
البعض بالنسبة الى القائلين باحد بقية الاقوال دون المجموع ولك ان تمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في احد الموضعين لوقوعه في
كلام البعض او تخص نزاعهم هنا بالتخصيص بغير الاستثناء ويجعل نزاعهم في التخصيص بالاستثناء في المبحث الاتي قرينة عليه
فيصح حمل التخصيص هنا على المعنى الاعم وان بعد لكن الابلغ من اخراج التخصيص بالشرط والغاية ايضا بناء على دعويهما فيه الا ريب
في جواز المستوعب من الاول لفظا عن غيره كما سنبينه عليه في ذيل المبحث ولا يعقل في الثاني فجعل الموي ببقاء جمع يقرب من مدلول
العام ان اعتبر التخصيص بحسب الافراد الحادثة بعد الغاية لظهور طلبتها غالبا واذا اعتبر بحسب الازمان فيفسد لانه
لا عموم له بحسبها بل التحقيق اخراج التخصيص بالصفة ايضا لوضوح جوازه الى الاكثر فيبعد انكاره من الاكثر وقد ورد في الكتاب
في عدة مواضع كقوله تعالى الا من عبادنا المخلصين عبادنا الصالحين الا عبادك منهم المخلصين ولله الاسماء الحسنى بل التكاليف
المتعلقة بالعموم لا تتعلق الا بالافراد المقصودة وهي اقل من غيرها وكيف كان فالتفصيل الذي ذهب اليه الحاجبي
في المقام ليس في محله لانه تفصيل بين ما هو من محل النزاع وما هو خارج عنه ومما حققنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين
من المنافاة بين ما نسب الى الاكثر في المقامات الثلاثة وزعم ان كلامهم في هذا المبحث اعني مبحث التخصيص مبني على ظاهر
الادلة وكلامهم هناك اعني مبحث الاستثناء ناشئ عن الغفلة عما بنوا عليه الامر هنا هذا اذا عرفت ما حققنا فالمختار عندي
ما ذهب اليه الاكثرون من اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام لكن لا مطلقا بل حيث يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص
ولما اذا استعمل بغير هذه العلاقة كالجمع المعرف والموصولات اذا جردت عن اعتبار التعيين الحقيقي فيها بناء على ما حققناه

مثال

من ان التعيين معتبر في معانيها فلا يجوز تخصيص الجمع منها الى ثلثة والمفرد الى الواحد وكذا اذا كان المقصود به المبالغة او
التعظيم او نحو ذلك بجواز التخصيص الى الواحد وكان هذه الصورة خارجة عن محل النزاع كما يشير به تمثيلهم وقد نص
عليه بعضهم في التعظيم ويؤيده اعتراف كل من الفريقين به فيما سيأتي لنا ان العلاقة المذكورة انما تعتبر حيث
يساعد عليها الطبع كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب وهذا الحكم الاستقراء انما يتحقق بين المجموع وما يقاربه دون
مطلق الابعاض والى هذا يرجع ما استدل به الاكثر من القطع بقبح قول القائل اكلت رمانة في البستان وفيها الالاف وقد
اكل واحدة او اثنتين وقوله كل من جاءك فاكرمه وفسره بزيد او هو مع عمرو وبكر ونحو ذلك ولا كذلك اذا فسره بجمع يقرب
من مدلول العام فانهم ارادوا بالقبح ما يساوق الغلط كما هو الظاهر من اطلاقه في مثل المقام لا مجرد الاستبشاع وخروج
اللفظ عن حد الفصاحة فانه لا ينافي الجواز واما ما استدل به بعض المعاصرين من ان جواز الاستعمال توقيفي
والقدر الثابت منه في المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي ما عداه عدم قيام دليل على جوازه فليس على ما ينبغي لانه انما يقتضي
التوقف في الجواز لا نفيه ولما عرفت انه لو فرض ان رواية اشتملت عليه فليس له ترك العمل بمواردها لان عدم العلم
بالجواز لا ينافي الجواز احتج من قال بجواز التخصيص الى الاثنين او ثلثة بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان او ثلثة بتفرعه
على كون الجمع حقيقة في احد الامرين واجيب بان الكلام في اقل مراتب التخصيص لا في اقل مراتب الجمع فان الجمع ليس بعام ولا دليل
على تلازم الحكمين واعترض عليه بعضهم بان المستدل انما يثبت ذلك فيما اذا كان العام جمعا فلا بد ان يثبت في غيره بعدم القول
بالفصل ثم اجاب بان العام المخصص مجاز والجمع اذا استعمل مجازا لا يلزم بقاء ما على حقيقته وفيهما لا يخفى احتج القائل
بجوازه الى الواحد بوجوه منها انه يجوز اكرم الناس الا الجهال اذا كان من علاهم واحدا بالاتفاق والجواب ان هذا خارج
عن محل النزاع على ما عرفت في تحريره فان التخصص بالاخراج لا يوجب التجوز في لفظ العام كما سنحققه ولو تعسف بارتكاب
التجوز فيه منعنا جوازه في مثل المثال المذكور لا اتفاق عليه ومنها ان استعمال العام في الخاص بطريق المجاز وليس بعض الافراد
اولى من بعض فيجب الحمل الى الواحد واجيب عنه اولا بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثرية يوجب الاولوية حكاه في
المعالم عن العلامة وهو تنظر فيه بان الاكثرية انما توجب الرجحية للارادة لا امتناعها كما هو المدعى وفيما انتظر به نظر لان
الارجحية مع ثبوت العلاقة تربك بما الامر ولا خفاء في ان مقصود المجيب رد الدليل المذكور لا اثبات المدعى به وحيث
ان المستدل يجعل دليله على عدم اولوية بعض الافراد من بعض كفى في هدمه استثبات الاولوية ولا حاجة الى بيان ما يزيد

عليه وقد يعارض بان الاقل متيقن الارادة بخلاف الاكثر فكان ذلك اولى بالاولوية وهذه المعارضة لا تخلو امن نوع مصادرة
لان المجيب لم يسلم عدم كون الاكثر متيقن الارادة كيف وقد منع من الاستعمال في الاقل فتامل على ان هذه الاولوية على تقدير
تسليمها لا توجب اولوية الاستعمال في الاقل وانما توجب اولوية الحمل عليه عند الشك ولا مدخل له في المقام ويمكن توجيه كلام المستدل
بان مقصوده ان الاستعمال المذكور بعلاقة العموم والخصوص وليس بعض الافراد في هذه العلاقة اولى من بعض فيلزم من عدم الجواب
المذكور لانه لا يوجب الاختلاف فيها وفيه نظر لانه ان اريد ان العلاقة الحاصلة من جهة العموم والخصوص متساوية في الجميع فتكون معتبرة
في الجميع فتوجه المنع عليه جلي كما مر في الجواب لانها مقولة على افرادها بالتشكيك لا بالتواطي وان اريد ان القدر المعتبر منها في
صحة الاستعمال انما هو مجرد التناسب بالعموم والخصوص وهو متساو في الجميع فهو وان كان مستقيما في كلام المستدل لكن لا يتجه على
تقدير الجواب المذكور بل الوجه في الجواب ح ان يقال لا نسلم ان استعمال العام في الخاص بمطلق علاقة العموم والخصوص حتى
يلزم تساوي جميع صور التخصيص فيها بل بنوع مخصوص منها وهو ما يوجد بين الكل وما يقاربه وثانيا بان استعمال العام في الخاص
على ما عرفه به المستدل مجاز فلا يلزم جوازه بسيدي علاقة مصححة وليست علاقة الكل والجزء ليلزم تساوي الاجزاء فيها حيث
لا نشترط فيها بشرط كما يشترط في عكسها لان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد بل علاقة المشابهة الناشئة من الاشتراك
في صفة الكثرة بيعني انما تكون بين الاكثر والمجموع دون غيره وفيه نظر اما اولا فلان النزاع في هذا على ما يظهر من اطلاق التخصيص
بالعام الافرادي بل في مطلق العام افراديا كان او مجموعيا وقضية الجواب المذكور التزام جواز التخصيص في العام المجموعي الى الواحد
دون الافرادي وهذا التفصيل مع بعده عن الانظار المستقيمة مما لا مصحح به بل لا قائل به ظاهرا فيمكن دفعه باندراج في الاجماع
المركب واما ثانيا فلان العلاقة التي تصح ان تعتبر في المقام لا تنحصر في علاقة المشابهة حتى تختص بثبوتها باكثر الافراد بل يجوز
ان تعتبر فيه ايضا علاقة العموم والخصوص فانها ايضا علاقة براسها معتبرة في الاستعمال كما نص عليه جماعة من المحققين وهي
مشتركة بين العام وجميع جزئياته متساوية بينها على بعض الوجوه السابقة فيبقى الاشكال بحاله وقد ينكر علاقة العموم
والخصوص بالمعنى المبحوث عنه وينزل العموم في مقاله من ذكر هذه العلاقة على العموم المنطقي وهو غير واضح لان العلاقة المصححة
للاستعمال كما تتحقق بين الكلي والجزئي باعتبار الكلية والجزئية كذلك تتحقق بين مدلول كل فرد وبين اكثر الافراد باعتبار
الشمول لها للاندراج ولو على وجه مخصوص فلا وجه لعدم اعتبارها ولعله لتوهم ان شمول الفاظ العموم لما يندرج فيها من افراد
مفهومها قد يكون بطريق المطابقة كما في النكرة المنفية والمضاف اليها لفظ الكل ويشهد بناء على ان الموصوف بالعموم هنا

نفس النكرة

نفس النكرة المفيدة كما هو الظاهر وقد يكون بطريق التضمن كما في الجمع المعرف فان ما يتناوله من افراده مفهوم من اجزاء مدلوله لما
عرفت من ان المراد به مرتبة معينة بالعهد وشبهه او جميع الافراد وعلى التقديرين تكون الاحاد اجزاء للمرتبة وليست بجزئيات
للجمع لعدم صدقه عليها كما بيّنّا عليه عند ابطال العلامة بابطال اللام معنى الجمعية وصدقه على كل ثلثة فما فوقها انما يعقل على تقدير تحققه حينئذ
معينا لعدم تعلق القصد والحكم بمدلوله بهذا الاعتبار فدعوى ان شمول العام لما يندرج فيه من قبيل شمول الكلي للجزئيات
لا من قبيل شمول الكل للاجزاء انما يتم في القسم الاول دون الثاني وان كان جمعه باعتبار تعلق الحكم به افرادها اذ العبرة بدلالة
العام لا بكيفية تعلق الحكم به فيتجه هذا عند التحقيق الى الوجه الاول مع ان المختار ان يعكس العلاقة في الاول فيجعل الاستعمال
فيه من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزئي في الكل حيث ان كل جزء من الجزئي فيكون المراد بالرجل في قولك الرجل الطبيعة
مع بعض خصوصيات افرادها فيختص الذي بها وعلى قياسه نحو كل رجل ولا يقدح اشتراطه بكون الجزء بحيث يلزم من عدمه
عدم الكل لان زوال كل كلي يؤدي الى زوال جزئية المتقوم به وان كان عرضيا كالضاحك فان زواله يستلزم زوال نوعه
الذي هو تمام حقيقته كهذا الضاحك ولا ينافي عدم استلزامه زوال الانسان اذ ليس الاطلاق باعتباره ولو سلم ان
مبنى العرف ليس على هذه التدقيقات فلا ريب في مساعدته على الاكتفاء في الذاتيات وهو كاف في ابطال ما اراده
المجيب من عموم المنع ثم لا يلائم هذا البيان لما حررناه في محل النزاع وكيف كان فالتحقيق في الجواب ان يقال انواع العلاقة
باسرها انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه في اوائل الكتاب والبيان المذكور انما ينهض باثبات نوع
منها في المقام وهو بمجرده لا يوجب الاستعمال ما لم تثبت المساعدة المذكورة ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد به سبحانه
تعالى وحده واجيب بانه خارج عن محل النزاع اما اولا فلان الكلام في صيغة العموم لا في صيغة الجمع ولو تعسف في ادخالها
بتفسير العام بما يتناول ذا الاجزاء كالثلثة منعنا توجه النزاع هنا اليه واما ثانيا فبانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص
وذلك لما جرى به العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة للعظمة ولم
يبق معنى الجمع ملحوظا اصلا وهذا الوجه مما ذكره بعض المحققين كالعضدي وغيره وفيه اشارة الى ما قررناه في محل النزاع
ويمكن استفادة التعظيم من تنزيل الواحد منزلة الجماعة ولعله تعبيد في الاية ويمكن الجواب ايضا بان المراد به تعالى
مع الحفظة او الحفظة خاصة فلا يكون مستعملا في اقل من ثلثة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يستهجنه اهل اللسان واجيب بانه ايضا خارج عن محل النزاع اذ الكلام في تخصيص العام

والتالي باطل بيان الملازمة ان الالفاظ التي لها معنى تركيبي يجوز ان يستثنى منها بعض المدلول فيكون المراد بها الباقي
او تقع مهملة في التركيب فلا يبقى نصا في الكل واما بطلان التالي فلانا نقطع بان لفظ العشرة مثلا نص في مدلوله
واجيب بان النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة والعشرة اذا تجرد عن قرينة الاستثناء كان كذلك
ورد بان النص هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا مطلقا عند عدم القرينة فان الظاهر ايضا كذلك والتحقيق ان النص هو ما لا
يحتمل الا معنى واحدا ولو بمساعدة القرائن ولفظ العشرة اذا تجرد عن القرائن لا يحتمل الا مدلولها وقد يجاب عنه على القول
الاخير بانه انما يقتضي عدم نصوصية العشرة حين صيرورته جزء الكلمة ولا خلاف في ان النص اذا صار جزء للكلمة والخلاف
في ان النص اذا صار جزء لكلمة خرج عن كونه نصا بل لفظا دالا وان اريد انها حال الاستثناء نص كان مصادرة لابتنائه
على كونه اسما وهو محل النزاع ولا يخفى ما فيه ومنها انه لا مانع من حمل المستثنى منه على تمام معناه والاسناد اليه بعد اخراج
المستثنى عنه فان هذا مما يصح عبارة في نفسه ويصح اللفظ له فيتعين الحمل عليه لما فيه من ابقاء الالفاظ المفردة على معانيها
الاصلية واما على القولين الاخيرين فلا بد من ارتكاب تجوز في المستثنى منه او التزام وضع للمركب وكلاهما خروج عن الظاهر
من غير ضرورة داعية اليه ويمكن الجواب بان الخروج عن الظاهر مما لا محيص عنه على تقدير واما على القولين الاخيرين
فظاهر كما مر واما على القول الاول فلانه يستلزم صرف الاسناد الى بعض المسند اليه وهو ايضا على خلاف الظاهر ومما
اورد على القول الاول من القولين ان قول القائل اشتريت الجارية الا نصفها اما ان يكون الضمير فيه للجارية بمعنى تمامها
او لها بمعنى الباقي بعد اخراج النصف منها والاول يستلزم استعمال المستثنى منه في تمام معناه وهو مناف لمذهب هذا القائل
والثاني يوجب التسلسل لان الباقي بعد اخراج النصف من الجارية النصف فيكون هو المراد منها وهو يستلزم ان يكون المراد
بها الربع لان الباقي بعد اخراج النصف من النصف لعود ضميره الى الجارية بمعناه وهو يستلزم ان يكون المراد بها الثمن
لان الباقي بعد اخراج النصف منها وهكذا واجيب بان المراد بالجارية نصف تمامها والضمير في المستثنى راجع الى الجارية
لا باعتبار معناها المجازي اعني النصف بل باعتبار معناها الحقيقي اعني التمام على سبيل الاستخدام فلا اشكال وفيها
القطع بان المراد بالجارية في المثال المذكور تمامها ولذا الضمير راجع اليها باعتبار الكمال ويمكن الجواب بالحصر لا سيما على
القطع المذكور لانه في قوة القطع بالمدعى ورجوع الضمير الى الجارية باعتبار الكمال يعني تمام معناها لا ينافي ما ذكره لجواز ان
يكون على سبيل الاستخدام ولو تم الوجه المذكور لتوجه على القول الاخر ايضا كما لا يخفى ومما اورد على القول الثاني انه خروج

عن القوانين

عن القوانين اللغوية اذ ليس فيها لفظ مركب من ثلثة الفاظ فصاعدا يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها انه يلزم
عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها فانه حال كونه جزء لا دلالة له فلا يصح عود الضمير اليه ولا يذهب
عليك ان هذا انما يتجه اذا كان القاضي يقول بان الموضوع للباقي هو المستثنى منه والمستثنى والاداة خاصة واما اذا قال
بانضمام لواحقها ان كان لها لواحق موضوعة له لم يتجه عليه ذلك لان الضمير في المثال المذكور يكون ايضا جزء وهو حال
كونه جزء لا يكون ضميرا فلا يلزم العود احتج الذاهبون الى الوجه الثاني بامرين احدهما ان المراد بالعشرة في قول القائل
له علي عشرة الا ثلثة اما العشرة او السبعة للقطع بانه لا يحتمل والاول باطل للاجماع على الاقرار بالعشرة فيتعين الثاني وهو
المراد والجواب اما على الاول فبان الاقرار انما يتقرر بالاسناد وهو انما يتعلق بالعشرة بعد اخراج الثلثة منها فلا يكون
الا اقرارا بالسبعة لان الباقي بعد الاخراج واما على القول الاخير فبانا ندعي القطع بان العشرة لم تستعمل في غير معناها عند القاضي
لا تعيين للتنازع فيه ومنها انه لو كان المراد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى لزم التناقض من اثبات الحكم له ونفيه عنه
بالاستثناء واجيب بان الاثبات لم يتعلق بالمستثنى منه مطلقا بل بعد اخراج المستثنى منه فلا ينافي نفيه عنه واحتج القاضي
بانه اذا ابطل القول الاول بما ذكر في حجة القول الثاني وبطل القول الثاني بما ذكر في حجة القول الاول تعين المصير الى القول
الثالث اذ لا رابع لها والجواب ان حجة كل من الفريقين كما تنهض بابطال مذهب الاخر كذلك تنهض بابطال المذهب
الثالث بل هما متفقتان على ابطاله فهو احرى بالابطال ثم اعلم ان العضدي ارجع القول الاول في المقام الى احد
القولين الاخيرين وخاض في بيانه تحقيقا حاصله ان الحكم في قوله له علي عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة وليس
عشرة لسبعة سواء اعتبر مطلقا او مقيدا بالا ثلثة لان العشرة عشرة مطلقا والشيء من السبعة بعشرة مطلقا فالمعنى الحقيقي للمركب
المذكور اما ان يكون هو العشرة المقيدة بالا ثلثة فيكون مجازا في السبعة وهو القول الثاني واما ان يكون هو الباقي منه
بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة الا ان يكون المركب المذكور كلمة برأسها بل بمعنى ان مفرداته مستعملة في معانيها
الحقيقية ويحصل بمجموعها معنى يصدق على السبعة كالاربعة والثلثة وهذا مذهب القاضي ثم قال والمذهب الاول راجع
الى احدهما ووجه التفتازاني بان الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار انها مدلول مجازي للمركب او من نصيبه وعليه
معناه المتبادر منه ثم قال وهذا اعتراف بحقية المذهب الاول ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في
المعنى الذي نسند اليه او مجازا لا بد من استعمال مفرداته في معنى فيكون العشرة مستعملا في كمال معناه والحكم بعد اخراج الثلثة

ولا لزم التناقض لو كون العشرة مجازا عن السبعة واعترض عليه المحشي الشيرازي بان العشرة المقيدة مجردة عن قيدها مستعملة
في كمال معناها بناء على القول الاول وفي السبعة على القول الثاني فكيف يصح رجوع المذهبين الى المذهب الاول بل يرجع مذهب
القاضي اليه ثم قال فظهر ان قول العضدي والمذهب الاول لا يرجع الى احدهما مسامحة والاظهر ان يقول الى الثاني اعني مذهب القاضي
اقول وهذا الاعتراض لا يوافق كلام العضدي فان الذي يستفاد من بيانه هو ان المجموع المركب من المستثنى منه والاداة و
المستثنى مستعمل على القولين في السبعة والاسناد متعلق به فقيام اعتباره عن الاخراج ولذا صرح القائل بان المراد بعشرة
الا ثلثة السبعة مجازا ان مفاد المركب المذكور انما هو العشرة المقيدة بالاخراج المذكور فاستعماله في السبعة مجاز لا ان
المراد بالعشرة المستثنى منها السبعة مجازا فيكون من باب المجاز المفرد وكلام التفتازاني مبني على ذلك كما يعطيه
بيانه ووجهه فلا يتجه عليه الاعتراض المذكور وعلى هذا البيان فالقائل بان العشرة مستعمل في تمام معناه وان الاسناد
بعد الاخراج يحتمل ان يجعل المركب مجازا في السبعة فيرجع الى قول الاكثر او حقيقة فيه فيرجع الى قول القاضي ومن هنا يظهر
ضعف ما رمى به العضدي من المسامحة في البيان حيث جعل المذهب الاول راجعا الى احد المذهبين لا على التعيين دون
الثاني على التعيين وذلك لان ما ذكر في المذهب الاول على هذا البيان لا اختصاص له باحد المذهبين لما عرفت من ان
كلا منهما على تحقيقه يقول بان الاسناد الى محصل معنى المركب من السبعة فلا منافات بين ما ذكره هذا القائل من ان العشرة
مستعمل في المركب في تمام معناه وان الاسناد بعد الاخراج وبين ما ذكره الاخرون من ان المركب مستعمل في السبعة حقيقة
او مجازا بل الظاهر انهم يوافقون هذا القائل فيما ذكره كما نبه عليه التفتازاني فيرجع كل من القولين الاخيرين الى
ما ذكره القائل الاول انما هو باعتبار ما ذكره من اعتبار الامرين وان كان مرجعه الى احد القولين الاخيرين باعتبار
كونه حقيقة في الباقي او مجازا فاستقام قول العضدي برجوع المذهب الاول الى احد المذهبين الاخيرين وتعقل
التفتازاني برجوعهما اليه ثم اعترض المحشي المذكور على اصل التحقيق بان اعتبار العشرة المقيدة باخراج الثلثة منها
من قبيل اعتبار الشيء مع عدم بعض ذاتياته وهو يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته وهذا المعنى مما لا يمكن تصوره حتى
يصح وضع المركب بازائه ليتفرع عليه كونها حقيقة فيها او مجازا في السبعة فان كل ذلك فرع لامكان تصور المعنى
وحيث تبين فساد هذا الوجه من حيث ان المعنى المذكور مما لا يمكن ان يتصوره العقل بوجه كما هو الحق المحقق
فان تصور العنوان المذكور تصور له بالوجه وهذا القدر كاف في الوضع استدركه متمسكا بوجه اخر فقال سلمنا
امكان تصوره

لكن لا يتم

لكن لا يتم البيان بقوله وليس عشرة بسبعة وقوله ولا شيء من السبعة بعشرة اذ العشرة المقيدة بالاخراج المذكور
كما يصدق عليها انها عشرة كذلك يصدق عليها انها ليست بعشرة كالاربعة التي ليست بزوج فانه كما يصدق عليها
انها اربعة كذلك يصدق عليها انها ليست باربعة فالاربعة التي ليست بزوج هي الاربعة التي ليست باربعة والعشرة
التي اخرج منها ثلثة هي العشرة التي ليست بعشرة هذا محصل كلامه اقول وهذا الاعتراض منه ناشئ عن قلة التدبر وذلك
لان العشرة المقيدة بالاخراج المذكور يمكن ان تعتبر بوجهين الاول ان تعتبر عشرة بلا ثلثة اي ناقصة من تمام عدد
ثلثة على ان يكون النقص ماخوذا حال اعتبارها عشرة ومعناها عشرة هي سبعة الثاني ان تعتبر عشرة تامة
اخرج منها ثلثة على ان يكون الاخراج بعد اعتبار التمام ولا خفاء في ان المعنى من الجمل الاستثنائية هو هذا
المعنى دون المعنى الاول كما توهم المعترض فان معنى قولنا عشرة الا ثلثة عشرة اخرج منها ثلثة لا العشرة التي تكون بلا
ثلثة وكلام العضدي ناظر الى هذا كما لا يخفى فيتجه ما ذكره من ان العشرة سواء اعتبرت مطلقا او مقيدا عشرة ولا
شيء من السبعة بعشرة مطلقا فهو من قبيل قولك الماء الذي ينقلب حجرا او هواء ماء ولا شيء من الحجر او الهواء بماء
ونحو ذلك فسقط ما اورده المعترض لاستاذه اقول وما جعله العضدي تحقيقا للمقام كلام مجازي عن
التحقيق لان مبناه على ان الحكم في التركيب المذكور ليس على مدلول لفظ العشرة مطلقا لانه حكم على السبعة وليست العشرة
مطلقا بسبعة بل على محصل التركيب المذكور وهذا واضح الفساد لان الحكم عند غير القاضي لا يكون على مفاد التركيب
بل على ما استعمل فيه لفظ العشرة بعضا كما هو المذهب الاول او كلا كما هو المذهب الثاني وقوله ليس عشرة بسبعة
غير وارد على القولين اما على الاول فلان الحكم ليس على العشرة بل على بعضها فعلى كونها سبعة لا ينافي كون الحكم على السبعة
واما على الثاني فلان السلب المذكور انما يصدق ان كانت العشرة مستعملة في معناها الحقيقي اعني تمام العشرة
واما اذا كانت مستعملة في معناها المجازي اعني السبعة فصحة السلب ممنوعة للزوم سلب الشيء عن نفسه ثم
ما حمل عليه كلام الجمهور من ان المركب المذكور حقيقة في العشرة بمعنى انه محصل معناها الحقيقي عشرة مقيدة لا السبعة
مما لا يلتزم به ذو مسكة فكيف يصح تاويل كلامهم به بل التحقيق للمقام تثليث الاقوال وتوجيهه بان يقال
لا ريب في ان قولنا له علي عشرة الا ثلثة اريد بالسبعة اخيرا لا اسناد فيه اما الى العشرة المطلقة او المقيدة
بالاخراج المذكور او المجموع المركب فان كان الاول تعين حمل العشرة على السبعة مجازا بقرينة الاستثناء وهو

القول الثاني وان كان الثاني يعني اعتبار الاسناد فيه الى بعض العشرة وهو الباقي بعد الاخراج دون تمامها وهو
القول الاول وان كان الثالث يعني اعتبار المركب كناية عن السبعة او مجازا فيها والاسناد اليه باعتبار معناه
الكنائي او المجازي بنى على ما مر تحقيق الكلام فيهما في اوائل الكتاب وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام القاضي لا على ما هو ظاهر
كلامه من ان المجموع نزلت كلمة واحدة ووضعت بازاء الباقي فان فساده مما لا يكاد يخفى على احد فاتضح مما حققناه
ان الوجوه المذكورة تصرفات لفظية لا يجري في حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكروه نعم يرد عليها انه لو صح ما ذكروه
لجاز ان يستثنى ما يساوي المستثنى منه او يزيد عليه اذ المستثنى منه ما يوجب بقاء بعضه كقولك له علي عشرة
الا عشرين الا خمسة عشر والتالي باطل بيان الملازمة اما على مذهب السكاكي فلان العشرين مستعمل في الخمسة الا انه الباقي
بعد الاخراج ولا ريب في جواز استثناء الخمسة من العشرة واما على مذهب الحاجبي فلان الاشكال لا يندفع على طريقته
الا ان اجعل الاسناد للحصة الباقية من المستثنى منه بعد جميع الاخراجات اذا كان هناك اخراجات متعددة ولا ريب
ان الباقي من العشرين بعد اخراج خمسة عشر منه انما هو خمسة وهو يصح اخراجه من العشرة والاسناد الى ما بقي منه
واما على مذهب القاضي فان تسمية الباقي بهذا الاسم على الجملة نوعية لا شخصية فلا بد من التزام جوازها لكل
ما دل عليه وصح له واما بطلان التالي فعلوم من العرف والاستعمال بل الظاهر انه لا مخالف فيه كما يرشد اليه
اطباقهم على بطلان الاستثناء المستوعب من غير تعرض للفرق بين ما اذا تعقبه استثناء اخر مفاده بقاء البعض او لم
يتعقبه لكن صرح الشهيد الثاني في الروضة بصحة ذلك واخرجه من الاستثناء المستوعب نظرا الى ان الاخراج في الحقيقة
بالباقي من المستثنى بعد الاخراج وهو لا يستوعب لان الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره واخره يصير الاول غير مستوعب
وانت خبير بان ما ذكره انما يتجه اذا ساعد الطبع والاستعمال عليه ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا نباعة الا
ستعمال المذكور وعدم مساعدة الطبع عليه وهو كاف في اثبات المنع منه يظهر عدم كون المبنى في الاستثناء على حسب
ما قرروه وان فيهما خروجا عما هو الظاهر المتناول في الاستعمال فان المفهوم من قولك جاءني الرجال الا زيدا اسناد
المجيء اولا الى جميع احاد الرجال دون بعضهم ومما يدل على ذلك ويؤيده انه اذا كان في الدار مثلا ثلثة رجال فاتاك
رجل او رجلان منهم تقول الرجال جاءني الا واحدا او اثنين منهم دون جاءني او جاءاني فلو كان الفعل مسندا الى
الواحد والاثنين المدلول عليهما بلفظ الجمع او المركب والمستعمل فيهما لفظ الجمع لكان اللازم افراد الضمير او تثنيته

ليوافق

ليس في المجموع الا القليل بل الاقل من جواز ذلك وصل لصان الجانب المعتزم مما يلزمهم من عدم دلالة الاستثناء على مخالفة
ما بعدها لما قبلها في الحكم اذ قضية الاول ان يكون مفاد الجملة مجرد الفائدة لحوق الحكم للباقي بعد الاخراج وذلك
لا يقتضي لحوق نقيضه لما عداه ولا يلزم بطلان الاخراج ح عن الفائدة لجواز تعلق القصد ببيان حكم الباقي فقط ولو لعدم
العلم بحال غيره ودعوى ظهور تلك النكتة غير مسموعة مع ان ذلك يقتضي ان يكون الاستعمال حقيقة فيما خالفهما
وصريح العرف والاستعمال يكذبه ويمكن دفعه على القولين الاولين بان الاداة عندهم ليست موضوعة لمطلق الاخراج
بل الاخراج مع عدم اشتراك الباقي في الحكم واقعا وعلى الثالث بان الوضع في المركب المذكور بالباقي فيها ان يلزم اشتراك
مدلول مدخول الاداة له في الحكم واقعا وفي الوجهين تعسف لا سيما الاخير مضافا الى ما يرد على القول الاول من
لزوم وقوع الاسم باعتبار معناه المستعمل فيه مميزا بالحركات الثلث من غير تعلق عامل لفظي او معنوي به فان
العشرة على القول المذكور مستعمل في معناه الاصلي وهو مجموع الوحدات ولم يقع عليه الاسناد والتعليق بل على بعضه كالسبعة
وظاهر ان ما لا يتعلق العامل ببعض معناه لا يتعلق بكله فيلزم تجرد العشرة باعتبار معناها المستعمل فيه وهو
المجموع عن العامل مع اختلافه بحسب اختلاف العوامل في الاعراب وغاية ما في الباب ان يقال لما كان لفظ العشرة
هناك قائما مقام السبعة مثلا عومل معاملته واجري عليه حكمه او يقال اسناد العامل الى جزء المعنى يقوم مقام
اسناده الى الكل فيلحقه ما يقتضيه من الاعراب ولا يخفى ما فيهما من التعسف وعلى القول الثاني من ان اطلاق العشرة
على السبعة مما لا يساعد عليه الذوق فانا نقطع بان قول القائل خذ هذه العشرة مثلا مشيرا الى السبعة
او الاربعة قبيح بل غلط ان يجري بعلاقة الكلية والجزئية لا يوجب صحة الاستعمال ما لم يساعد عليه الطبع على ما مر
تحقيقه وسابقا ودعوى جوازه في خصوص التركيب المذكور تعسف بعيد وعلى القول الثالث من ان المجاز المركب
والكناية المركبة انما يتبعان اصليهما في الاعراب لانهما من قبيل الامثال وهي لا تتغير واللفظ المذكور لا اصل له يعتبر
اعرابه مع اختلافه باختلاف العوامل الداخلة عليه اللهم الا ان يقال انما يلزم ذلك اذا كان التركيب تابعا للعامل
والا فلا واعلم ان من القوم من زعم ان النقض عن اشكال التناقض وجها اخر فقال ولك ان تريد انه يخرج
عن النسبة الى المتعدد بان يتوجه جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه ثم تاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض
لان الكذب صفة للنسبة الاعتقادية ولم ترتب بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج منها شيئا ثم تقيد

الاعتقاد وهذا غير مستقيم لان النسبة غير موضوعة لافادة الاعتقاد بل للكشف عن الواقع فان استعملت فيه عاد الاشكال
من لزوم التناقض لتحقق باثبات النسبة ورفعها ولا مدخل لافادة الاعتقاد فيه وان استعمل في الربط الذهني مجردا عن
اعتبار الكشف والحقوق لم تدل على وقوع الحكم بالنسبة الى الباقي بعد الاخراج وان اريد انها مستعملة في الكشف باعتبار
الباقي وفي مجرد الربط بالنسبة الى المخرج فصحته بظاهره مبنية على جواز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنييه الحقيقي
والمجازي وقد سبق بطلانه الا ان يقال انها مستعملة في معنى واحد هو مجرد الربط وهو ظاهر في الكشف عن الواقع بالنسبة
الى الاولوية عليه لكن يشكل حينئذ في افادة الاستثناء لمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها الا بالبناء على التمسك بالسابق واذا
تبين لك مما ذكرنا ضعف الوجوه المذكورة فاعلم ان لنا في التفصي عن الاشكال المذكور وجهين اخرين احدهما وهو
قريب في البعد الى الوجه المتقدم ان اسناد الحكم الى العشرة مثلا كما يصح باعتبار لحوقه له بتمامه كذلك يصح باعتبار لحوقه
لبعضه توسعا يتنزل لحوقه للبعض منزلة لحوقه للكل وحيث كان ذلك خروجا عن الظاهر كان الظاهر من اسناد شيء الى الكل
ثبوته للكل احتيج الى نصب قرينة تدل عليه من استثناء ونحوه وبالجملة نتخلص بالتصرف في الاسناد لكن لا كما زعمه
الحاجبي ومتابعوه حيث جعلوه متعلقا ببعض المستثنى منه اعني الباقي بعد الاخراج ولا كما زعمه البعض حيث جعل الا
سناد الى غير المخرج لافادة الاعتقاد والنية للاخراج بل نجعله الى الكل بعلاقة لحوقه للبعض فانه كما ينزل الكل منزلة
البعض فيثبت له لفظه ويسمى باسمه كذلك قد ينزل منزلته فيثبت له حكمه فهو في الحقيقة من اسناد الشيء الى غير ما هو له
حيث نسب الى الجميع والتقدير انه غير مسند اليه واقعا ولا يكون كذبا لابتنائه على التاويل والتنزيل بخلاف الكذب
لا يقال لو كان اسناد الحكم الى الجميع باعتبار ثبوته للبعض لما دل الكلام على ثبوت الحكم للباقي بعد الاخراج مع تعدده لان
البعض الذي يصح الاسناد الى الكل باعتبار ثبوته له على ما مر اعم منها لانا نقول اسناد الحكم الى الكل باعتبار ثبوته للبعض
مما يختلف قربا وبعدا باختلاف البعض كثرة وقلة وهذا ظاهر فثبوت الحكم لغير ما نص على خروجه اقرب الى الاسناد الى الكل
من ثبوته لبعضه فيكون ظاهرا فيه للعادة ودلالة الكلام المذكور على ثبوت الحكم للباقي ليست بالنصوصية بل بالظهور فيصح
ان يستند الى ذلك ثم ان قلنا بان اسناد الشيء الى غير ما هو له حقيقة كما ذهب اليه جماعة من المحققين لم يكن في اللفظ
المذكور تجوز اصلا والا كان التجوز في الاسناد فقط ويضعف هذا الوجه خروجه عن الظاهر من جهة النسبة فان الظاهر من المقام
عدم الابتناء على التاويل المذكور ومن جهة الارادة فان الظاهر منها الاخراج ولا اخراج على التاويل المذكور الثاني وهو

المحمدان

المحمدان ان المراد بالمستثنى منه ما يتناول المستثنى والنسبة متعلقة به بهذا الاعتبار كما هو الظاهر من اللفظ والمتبادر
منه الاستعمال والاخراج راجع اليه ولا اشكال عليه لانه ان اريد بالتناقض المورد عليه التناقض بحسب ظاهر مؤدى الخطاب
فالتزامه ما لا ضير فيه اذ ليس فيه قبح لا عقلا ولا عرفا وان اريد التناقض بحسب ما هو المقصود من الخطاب حقيقة اعني ما
تعلق به القصد بالذات على ما نبه عليه الاستعمال فممنوع لظهور ان المقصود بالذات انما هو الاسناد الى ما عدا المستثنى
والاسناد اليه في ضمن الكل انما قصد تبعا لشمول اللفظ له وكذلك لا يلزم الكذب اذ المدار فيه على عدم مطابقة النسبة المقصودة
بالذات على ما يستفاد من الكلام ولو بمعونة المقام اذ كما لا عبرة بعدم مطابقة النسبة التي يدل عليها الكلام ما لم تكن
مقصودة والا كان وكذا ايضا اسد ابي كلاما كاذبا كذلك لا عبرة بعدم مطابقة النسبة المقصودة ما لم تكن مقصودة
بالذات والا لكذبت الكنايات التي لا تطابق معانيها الاصلية للواقع كما في قولك زيد كثير الرماد ومهزول الفصيل وجبان
الكلب حيث لا يكون له رماد ولا فصيل ولا كلب فان صحة الاستعمال المذكور وجوازه مما لا مجال لانكاره وقد نبه عليه
بعضهم انه تشتمل على نسب خبرية مقصودة غير مطابقة للواقع بناء على ما حققنا في بعض وجوه الكناية من ان اللفظ
المستعمل في الملزوم لينتقل منه الى اللازم فلو اقتصر في الكذب على مجرد تلك النسبة المتبادر فيها وحيث اعتبر بان تكون النسب الغير
المطابقة مقصودة بالذات خرجت عنه لان النسب التي تشتمل عليها غير مقصودة لذاتها بل للانتقال منها الى لوازمها
وهو كونه جوادا كما يقتضيه قرينة الكناية ولهذا يعتبر صدقها وكذبها بالنسبة اليها وقد عرفت ان النسبة المقصودة بالذات
في المقام انما هي النسبة الى الباقي دون الجميع ولا يتوهم ان ذلك يؤدي الى استعمال النسبة اللفظية في معنييها لانها على ما
قررناها غير مستعملة الا في معنى واحد هو افادة النسبة الواقعية والكشف عنها وكونها مقصودة بالذات انما هي من
لواحقها المعتورة من اطلاقها حيث لا قرينة على الجلالية او القرائن المحفوفة بها فلا يوجب تعدد المعنى المراد بها فصل
لا خلاف في بطلان الاستثناء المستوعب كما لا خلاف في صحة الاستثناء الى ما دون النصف حكى ذلك غير واحد منهم و
التحقيق عندي ان يفصل في المقام الاول بين ما اذا اتحد المستثنى منه معنى نحو اكرم كل انسان الا كل انسان والحمر افراد
المستثنى منه عقلا او عادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك وكل حيوان بهيمة ما اذا اختلفا والحصرت افراده في افراده
اتفاقا نحو ولا اكرم كل من يزورني الا الفاسق ولا اتفق انه لم يزره الا الفاسق فيحكم بالمنع في القسمين الاولين دون الثالث
للقطع بجواز ذلك فيما اذا لم يزره احد فكذا اذا لم يزره غير الفاسق على اشكال فيما اذا علم بالحال ويعرف وجهه مما م

في بحث الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء الشرط هذا وفي جوازه الى النصف وما فوقه ان لم يستوعب اقوال الى الاكثر على ما قيل
على الجواز وعن الحنابلة والقاضي المنع فاعتبروا ابقاء الاكثر وبما قيل بجوازه في المساوي خاصة وحصل بما ذكرنا ان ما اذا كان
المستثنى منه عددا صريحا كالعشرة وبين ما اذا لم يكن صريحا كالجمع المعرف والمضاف فاعتبر في الاول ابقاء الاكثر دون الثاني
ومحل النزاع جواز الاستعمال وعدمه مطلقا لا جوازه حقيقة كما زعمه الفاضل المعاصر لعدم مساعدة عباراتهم وادلتهم و
سابق كلماتهم فيما علمه هذا والمختار ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها انه لو امتنع فاما ان يكون من جهة المستثنى منه
او النسبة المتعلقة به ولا حجر فيهما اذا صحا وافاد المعرفة من ان الاستثناء لا يوجب التجوز فيهما واما من جهة الاداة ولا
حجر فيها ايضا لانها موضوعة لمطلق الاخراج بدليل التبادر على ما يشهد به الوجدان فيستوي فيه اخراج الاقل والاكثر نعم قد يبلغ
اخراج الاكثر الى حد الاستهلاك فيقبح لكن لا من جهة الخروج عن قانون الوضع بل من جهة ركاكة التعبير ولهذا من صنف في مثل
قول القائل له على الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين وفي مثل قوله له على الف الا واحدا او واحدا وعلي مائة او مائتين
لم يفرق في شناعة كل من التعبيرين بل ربما كان الثاني منه اقوى في الشناعة من الاول مع ان ظاهرهم الاتفاق على صحة الثاني
فيتعين الصحة على الاول فظهر ان مجرد الشناعة وقبح التعبير لا ينافي صحة الاستعمال من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء
يوجب التجوز في المستثنى منه او في النسبة اتجه المنع حيث يكون الاستثناء من قبلهما منتزا الى انتفاء العلاقة المصححة فان قلت
اي فرق بين الاستثناء على تقدير الحقيقة وبينه على تقدير المجاز حيث يأتي المنع في الثاني دون الاول قلت الفرق ان
الاستبشاع في الثاني ناشئ من نفس استعمال اللفظ فيمتنع وفي الاول من مجرد التركيب وهو امر خارج عن استعمال اللفظ
كان عليه وفساده لا يقتضي فساد استعمال اللفظ ومنها قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
فاستثنى الغاوين وهم الاكثر بالوجدان وبدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان ما عدا المؤمنين
هم الغاوون ولورود عكسه في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فيمتنع اشتراط الاكثرية
واعترض بان كلا من الاستثناء منقطع والمراد بعبادي المؤمنون بدليل ان الاضافة للتشريف فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم
اكثرية الغاوين لان العباد يتناول الملائكة والجن ايضا والغاوون اقل بالنسبة الى الباقين والجواب ان الاستثناء المنقطع مجاز كما
مر فلا يصار اليه ما لم يتعذر الحقيقة وكون الاضافة للتشريف ممنوع لمنافاته العموم المضاف وربما يؤيد ما ذكروه
قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا فان المراد بالعباد ههنا خصوص المؤمنين بقرينة عدم الاستثناء

وقضية

وقضية التوفيق بين الآيتين حمل العباد في الآية السابقة تعريضا عليهم وتضعيفا ان ارادة الخصوص فيهما لا ينافي ارادة العموم
في الاخرى مع مساعدة ظاهر اللفظ عليه ولا يلزم التوفيق بين الآيتين في مداليل المفردات بل في محصل المعنى وظ انه لا
على التقديرين مع احتمال ان يراد بالعباد في هذه الآية ايضا جميع العباد ويراد بنفي سلطانه عليهم نفي اقتداره على قهرهم و
اجبارهم على المعاصي بحيث يخرجهم عن حد التمكن والاختيار كما يشير اليه قوله جل شانه وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم
الآية وقوله عز ذكره حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان ويراد بالسلطان في الآية السابقة الغلبة عليهم
بالتسويل والوسوسة والاغواء مع بقاء القدرة والاختيار وليس المراد بعبادي الا بني ادم بشهادة سوق الآية عليه مع تصريح
المفسرين به واعترض بعض المعاصرين ايضا بان ظاهر العام اعني عبادي لما كان متناولا لاصناف كثيرة فاخراج صنف واحد
منهم وهم الغاوون وان كثرت افراده لا يستلزم كون الاصناف الباقية اقل الا ترى انه لو كان هناك جماعة من العلماء و
الشعراء والظرفاء فاضعفهم وكان عدد الظرفاء اكثر من الباقين فان قيل جاء الاصناف الا الظرفاء امكن تصحيحه بما ذكر لان
الباقي حينئذ اكثر ولما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا او عمرا او بكرا او خالدا الى اخر الظرفاء على قبيحا هذا محصل كلامه وجوابه
ان الجمع المضاف بظاهره انما يقتضي العموم بحسب الافراد ولا يعم الاصناف من حيث كونها اصنافا وان تناولها من حيث تناوله
للافراد فحمله على العموم من حيث الاصناف خروج عن الظاهر من غير شاهد فلا يعبأ به واما التمسك بصحة جاء الاصناف الا
الظرفاء كما في بعض النسخ فليس بشيء لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد من حيث الصيغة والظرفاء من حيث كونهم صنفا ليسوا باكثر
من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر وفي بعض النسخ جاء الاصناف الا الظرفاء ويتوجه عليه ما مر من ان عموم الجمع المعرف افرادي
لا اصنافي فاستثناء الظرفاء منهم استثناء للاكثر واما ما ادعيه من قبح ذلك عند قوله الا زيدا او عمرا الى اخر الظرفاء
فلعله انما يسلم منه القبح بمعنى الاستثناء لما ذكره بل لاشتماله على التطويل من غير فائدة فالقبح بمعنى الغلط على ما عرفت ومن ذلك
فالاولى لمقالته ان يصح ذلك حيث لا يكون المخرج اي صنف من الاصناف والباقي اكثر منه فلا فرق بينه وبين القسم
السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المستثنى مذكور هناك على وجه الاجمال وهنا على وجه التفصيل ومنها ما ذكره العضدي
من القطع بصحة قول القائل كلكم جائع الا من اطعمته وان كان الباقي اقل واعترض عليه بان هذا قطع في محل النزاع فيتجه
المنع عليه ورد بان هذه العبارة وارد في الحديث القدسي فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور ايضا
بانه يجوز ان يكون المعنى لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم باق على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري فال وهذا ممنوع

لا سيما اذا وصفتهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء صح

واضح على من كان له ذوق سليم فلا دلالة فيه على دعواهم ولا يخفى ان هذا التوجيه مما لا يساعد عليه ذوق سليم لبعده عن مساق
الحديث مع ما يلزمه من ارتكاب تخصيص بالاكثر ثم لان اكثر الناس يبيتون الاطعام من غير تعيّن ولا يبقون على صفة الجوع
الجوع ومنها اطباق العلماء على ان من قال له على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد وذلك دليل على صحته ولو لغوه
كالوجه بتمام العشرة كما في الاستثناء المستوعب والظاهر ان الاتفاق فيه غير ثابت لنقل البعض عن بعضهم القول بالزامه
بتمام العشرة واعترض المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثنا
لجواز ان لا يقول بعضهم بصحته ويقول بالزام الواحد نظرا الى ان الاقرار عنده عبارة عما يلزمه من اشتغال الذمة
بعنوان الخصوصية ولو بلفظ مجازي او غلط معوّلا على اصالة البرائة كما لو وقع بسعة فانه لا يحكم عليه بشي الا بالواحد
وان كان الاستعمال غلطا وهذا بخلاف الاستثناء المستوعب فانه لغو محض فيؤاخذ باول الكلام هذا محصل
كلامه ويمكن ان يقال عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطا وبين ان يكون اعراب المستثنى غلطا فانه على الاول
يتعين الغائه كالاستثناء المستوعب كما لو ابدله هو بهما او لا مما يجري بآخر من غير مانع او غير حق المستثنى بلفظ غلط
كما لو ابدل الا الدرهم بحرف لحق التساوي الكل في كونها غلطا وعلى الثاني يمكن القبول نظرا الى ان الاخراج يتحقق
بالاداة والمستثنى وليس صحة استعمالهما منوطة بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشهيد منع من القبول في قوله
وجه وبان التفرقة بين الاستثناء المستوعب وبين المثال المذكور على تقدير كونه غلطا في محل المنع فان كون المستوعب
لغوا محضا اما لان نفس الاستثنا غلط او لاستلزام الغاء ما قبله حيث يراد منه الايجاد اذ تضمنه وكلا الوجهين
جاريان في المثال المذكور فالاستثناء فيه ايضا لغو محض العشائر في الزام كونه غير ثابت على التنزل من كونه اقرارا بالواحد مع كونه غلطا
فيلزم حذا ايضا مع رجحان الاول من عدم اشتغال الذمة بشي وان كان غلطا فان صح له على عشرة الا عشرة ان يحسن له على شي
وان كان ناسيا الا على خلاف القانون وجريان اصالة البراءة هنا ملحوظ ثم يتجه ان يقال لما كان صحة الكلام المذكور
خلافيا كان الظاهر من حال المستعمل البناء على الصحة اجتهادا او تقليدا تنزيلا لكلام العقلاء على الوجه الصحيح بقدر الامكان
فكما لو اقر به من يعرف من مذهبه الصحة لم تلزمه بالزام ادعى الواحد قطعا وان مقتضاه ان فكذلك من جهل حاله
في الاستعمال واما من علم من مذهبه المنع فيبعد الزامه بتمام العشرة حجة الخصم وجوه منها ما ذكره المعاصر المذكور
وحاصله ان الاستثنا موضوع بالوضع النوعي للاخراج والاوضاع النوعية انما تستفاد بالتتبع في كلمات اهل الاستعمال

والقدر الثابت بالتتبع فيها كون الاستثناء موضوعا للاخراج الاقل واما كونه موضوعا لمطلق الاخراج فغير ثابت فيتوقف
ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في اخراج الاكثر في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة فيه فان الاستعمال اعم
منها فيجوز ان يكون ذلك لعلاقة المشابهة او ادعاء القلة مبالغة في التحقير او نحو ذلك ولا يبعد ان يدعى التبادر فيما
لو كان المخرج اقل فيكون حقيقة فيه فقط فان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له على مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا
ركيكا لا لانه اطالة من غير فائدة بل لمخالفته لما بلغهم من طريق الاستعمال نعم قد يقال ذلك في مقام السخرية والتمليح ثم
ايد ذلك بان المستثنى في معرض النسيان غالبا لقلته وان الغالب في وقوع الاستثناء البداء كما هو الشايع في السنة
العوام وهو لا يتحقق الا في حق القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء انتهى كلامه ملخصا وجوابه بعد خروج
مقالته عن محل البحث كما اشرنا اليه انا قد بينا بموجب التبادر ان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج اي لكل فرد
من افراد الاخراج اجمالا من غير اختصاص له ببعض دون بعض فلا يصح لما ذكره ان لنا ان نتمسك عليه بظاهر الاستعمال
فانه في مثل المقام يقتضي الحقيقة وما ذكره من ان الاستعمال اعم من الحقيقة انما يسلم حيث يستدعي الحقيقة تعدد الوضع
وليس المقام منه وقد سبق تحقيق ذلك في المقدمة واما ما يرى من الاستبشاع في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي
ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم ملائمة بين الحكم المدلول عليه باول الكلام وبين الحكم المدلول عليه باجزه من غير نكتة
توجب المصير الى ذلك كما يرى ولهذا قد يترتب عليه نكتة تمليح او تحكم او نحو ذلك فيحسن من غير بشاعة ثم البشاعة الحاصلة
على تقدير عدمها ناشئة في التركيب من قبل الطبع دون الوضع كما في بشاعة عطف احد المتنافرين على الآخر فانها مستندة
الى الطبع لان اداة العطف على ما يساعد عليه التحقيق لا تختص وضعا بعطف احد المتناسبين على الآخر ولهذا تجد
بشاعة العطف في الوصل بدون العطف ايضا واما ما ذكره من ان المستثنى في معرض النسيان غالبا ففساده في
معرض الغناء عن البيان لتوجه المنع عليه اولا وثانيا فان الوجوه المذكورة في دفع التناقض ثانيا فانه على مختاره فيه
اذا اطلق المستثنى منه ولم يرد تمامه فكيف يراد بعد ذلك بذلك الاطلاق بعضه على قياس الكلام على بعض
الوجوه ولهذا لو اعترف المقر باقرار او بقوله له على عشرة الافراد بتمام العشرة ثم تذكر ان الذي عليه سبعة فاستدركه
بقوله الا ثلثة الزم بتمام العشرة في صحبه قوي لانه عند التحقيق من باب الانكار بعد الاقرار فلا يسمع نعم قد تتفق
النسيان للمتكلم فيتذكره وهو بعد غير متعد عن المحل فيتدارك بالاستثناء فيحمل السامع انه كان قاصدا اياه من اول

الامر صونا للكلام عن اللغو فيتوجه بالظاهر ولا يذهب عليك ان ما ذكره من ان وضع الاستثناء لنوعي حرفي عند نا بل التحقيق انه نحو وقد مر الكلام في نظائره فعرفنا ان مقتضى الاصل عدم جواز الاستثناء لما فيه من التناقض خالفناه فيما ورد من النص لقيام الدليل عليه فبقي ما عداه ممنوعا بحكم الاصل وجوابه ما عرفت بما حققناه في دفع التناقض ومنها انه لو قال علي عشرة دراهم الا تسعة وتسعة اعشار درهم عد مستهجنا وليس الا لكونه استثناء للاكثر فيدل على عدم جوازه مطلقا وجوابه انه ان اريد اثبات عدم الجواز من حيث الوضع فمجرد الاستهجان لا يقتضيه وان اريد اثبات عدم جواز الاستعمال من حيث الطبع نظرا الى اشتماله على التطويل والتنافر فالدليل المذكور لا يقتضي ثبوت دعوى عدم الجواز مطلقا واما القولان الاخيران فمستندهما غير واضح فصل الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس وخالفنا الحنفية في المقامين فجعلوا مفاد الجملة لحوق الحكم للباقي بعد الاستثناء من غير حكم على المستثنى فجعلوا مفاد الاستثناء السكوت والاعلام بعدم التعرض للمستثنى في المستثنى منه الا انهم ذهبوا الى ثبوت حكم المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توهم من نسب اليهم القول بثبوت المفهوم في المقام الثاني بالاصل دون الاول ويشكل عليهم بان حكم المفهوم فيتكون مخالفا للاصل وكان عليهم ان يجعلوا الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمرة النزاع انما تظهر فيما اذا كان الاستثناء وبيانه اسقاطا لان الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول في الحكم اللاحق للمستثنى الاول صريح يوجب لحوق ذلك الحكم له حيث لم يقصد هم في بيته على انه لم يقصد هم في الحكم المذكور نعم ربما يظهر للنزاع هناك ثمرة في بعض الاحكام كما ستنبه عليه في مسئلة التعاقب قلنا اولا ان المتبادر من اداة الاستثناء عرفا اخراج المستثنى عن المستثنى منه باعتبار ما تعلق به من النسبة الواقعية وذلك يوجب مخالفته لهما واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة بضميمة اصالة عدم النقل وثانيا ان المستثنى لو كان في حكم المسكوت لجاز تشريكه مع المستثنى منه في الحكم نحو جائني القوم الا زيدا و زيد او جائني زيد و سادة معلوم من العرف واللغة وثالثا الاتفاق على ان كلمة التوحيد يفيده ولو كان مدلول الاستثناء الاعلام بعدم التعرض لحال المستثنى لم تفده وما قيل من انها تفيده بحسب عرف الشرع لا اللغة فمدفوع بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتفي بها في اسلام قائلها من غير تفتيش عن اطلاعه على عرف الشرع وتبعيته له في الاستعمال ويشكل بان نزاع الكفار ومخالفتهم لم يكن في اصل الالهية اذ لم ينكر احد منهم وجود صانع مدبر للنظام على الظاهر وانما كان في الصفات

كالتوحيد

كالتوحيد ونفي التعدد فاعترافهم بنفي الالهية عن غيره تعالى يستلزم اعترافهم بالالهية له تعالى مع انه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الاسلام بمجرد الاقرار المذكور ما لم ينضم اليه الاقرار بالرسالة وهو لا يستلزم الاقرار بالالهية فيقطع قطعا وثانيا اجماع علماء العربية على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وتاويلهم اياه في الثاني بان يجان حيث عبروا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظرا الى كونه لازما له فتعسف واضح ياباه صريح كلماتهم ورام العضدي التوفيق بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحنفية وان حيز كلا منهما حاصله ان الجملة تشتمل على نسبة ذهنية لها تعلق بالنسبة الخارجية فان قيس الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على نفيها عما بعده حيث يقتضي عدم الحكم النفسي فيه وان قيس الى النسبة الخارجية لم يكن له دلالة على نفيها ولا على اثباتها فحمل اجماع اهل العربية على المعنى الاول وجعل نزاع القوم مع الحنفية في المعنى الثاني واعترض عليه التفتازاني بان النزاع على هذا التوجيه لا يتاتى في الجمل الانشائية التي هي العمدة في المقام اذ ليس لها نسبة خارجية مع انه لا يكون زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل يحكموا عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف ودفعه المحشي الشيرازي اولا بان هناك ايجابا خاصا وايجابا مطلقا واللازم مما ذكر ان يكون زيد في المثال المذكور محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بالايجاب الخاص اعني الايجاب الذي انشائه بقوله اكرم لا بعدم ايجاب اكرامه مطلقا ولو بامر آخر فيمكن تجريد النزاع في المقام الثاني فيكون مراد الحنفية بكون المستثنى مسكوتا عنه انه غير محكوم عليه بعدم الايجاب المطلق وان كان محكوما عليه عندهم بعدم الايجاب الخاص بناء على ما مر وثانيا بان مدلول الاستثناء عند الحنفية فيما من الاعلام بعدم قصد تعلق الايجاب باكرام زيد وهذا غير ما يجعله غيرهم مدلولا له من الحكم بعدم تعلق الايجاب باكرام زيد وان كان مستلزما له فان الكلام في الدلالة اللفظية التي هي مقصودة للمتكلم لا في الدلالة مطلقا وثالثا بان السكوت وعدم التعرض انما ذكر في النسبة الخارجية دون النفسية وليس في الجمل الانشائية نسبة خارجية فهي خارجة عن محل البحث هذا محصل كلامه ومنقح مرامه ولا يخفى ان الوجه الاول تعسف في كلامهم لعدم مساعدة الاستعمال عليه لامتناع قولك اكرم العلماء الا زيدا واكرم زيدا فليتامل والثاني يقتضي ان يكون النزاع في كيفية الدلالة لا في اصل الدلالة كما هو المعروف والثالث اعتراف بما ذكره المعترض وتنزيل كلام الحنفية عليه بعيد فان الظاهر منهم عدم الفرق بين الانشاء والخبر والتحقيق ان ما جعله العضدي توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية تعسف بعيد لا يكاد يخفى ضعفه على احد كان فان المفهوم من مقالة علماء العربية

ونتيجة ثمرة النزاع في صحة استثناء المستثنى عنه

كما ذكره من انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي فانهم جعلوه للاثبات وعلى ما ذكره يكون للنفي ايضا ان الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات
وبالعكس انما يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط احتجوا بمثل لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور فانه
لو دل الاستثناء فيه على الاثبات لدل على ثبوت العلم بمجرد الحيوة والصلوة بمجرد الطهارة وانه باطل بالضرورة وبالاتفاق والجواب
ان استثناء الطهور من الصلوة والعلم من الحيوة غير صحيح لعدم الجنسية فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى بان يكون المعنى
لا صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علم بحيوة او في جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لا صلوة بشيء او بوجه الا بطهور ولا علم
بشيء او بوجه الا بحيوة فان زعموا ان العبارة تنبئ على التقدير الاول يقتضيان ما ذكروه ضعفه ظ كما اشار اليه التفتازاني وغيره
من ان الاستثناء من النفي انما يقتضي الاثبات الجزئي فقولنا لا صلوة الا بطهور انما يقتضي صحة الصلوة مع الطهور في الجملة لا مطلقا
ان ليس هناك ما يقتضي العموم وتحقيق ذلك ان الجمل الاستثنائية تقوم غالبا مقام جمل فعلية او اسمية فتفيد معناها في
العموم وعدمه فاذا قلنا جاء القوم او ما جاء الا المشاة كان قولنا الا المشاة في قوة قولنا ما جاء المشاة او جاء فيدل
بظاهره على عموم النفي او الاثبات بدليل صحة الاستثناء منه كان يقال الا احدا منهم من غير خروج عن الظ واذا قلنا ما جاءني الا العالم
دل على مجيء العالم كما لو قلت جاءني العالم الا على مجيء كل فرد منه وكذا اذا قلت الا عالم عند قصد الجنسية والظاهر ان المقام من
هذا القبيل فيكون في قوة المهملة واذا قلنا جاء القوم الا العالم كان الظ منه العموم عند عدم العهد كما لو قلنا ما جاءني العالم
نعم اذا كان المستثنى نكرة من الاثبات كان الظ نفي الحكم عن فرد لا بعينه لا عموم النفي فاذا قلنا جاءني الرجال الا عالما دل على ان عالما
لم يجئ لا ان كل فرد منه لم يجئ بدليل عدم صحة الاستثناء منه من غير خروج عن الظ على ان الحمل على الاثبات الكلي في البيان المذكور
مستقيم بناء على تعلق النفي بالماهية الحقيقية سواء قلنا انها الصحيحة كما هو الصحيح او الاعم ولا يلزم خلو الكلام عن الفائدة لدلالتها على
شرطية الطهور وعلى تحققها بالحيوة وان زعموا انهما يقتضيان ذلك على التقدير الثاني نظرا الى ان معناهما ان الصلوة
تكون مع الطهور او بالطهور فقط وان العلم يكون مع الحيوة او بالحيوة فقط كما هو قضية الحصر الحقيقي فينافي شرطية غيرها فهو نظام
متجه ولا مخلص عنه الا بحمل الحصر على القصر الاضافي وهو متداول في المقام شايع في الاستعمال ومعه يندفع الاشكال ويبطل
الاستدلال واما ما يقال من ان المفهوم من الكلام المذكور عرفا هو مجرد شرطية الطهور للصلوة لا انها تحصل بمجرده
فيبتني على استظهار كون الحصر فيه اضافيا فلا ينافي ما ذكرناه واحتجوا ايضا بان الاستثناء يقتضي رفع الحكم السابق وهو
اعم من الحكم بالنقيض والجواب ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة المستفادة من الكلام السابق عن مدلولها فان كانت

تلك النسبة

تلك النسبة نسبة انشائية كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا فلا ريب ان رفعها يقتضي رفع ما انشاء من طلب او غيره بالنسبة
اليه وان كانت نسبة خبرية فقد حققنا سابقا انها موضوعة للنسبة الذهنية من حيث كونها كاشفة عن النسبة الخارجية
فرفعها رفع للنسبة الخارجية لان الحكم اللاحق لوجه الشيء باعتبار كونه وجها له لاحق لذلك الشيء فيكون معناها في
القسمين ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى لامتناع ارتفاع النقيضين فصل اذا خص العام فقد اختلفوا في كونه
حقيقة او مجازا على اقوال ثالثها حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بان يكون له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز و
رابعها حقيقة ان خص بغير المستقل كالشرط والصفة والاستثناء والا فمجاز وخامسها حقيقة ان خص بشرط او استثنا
لا بصفة وغيرها وعزي ذلك الى القاضي وسادسها حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثناء وغيره ويحكى القول به عن
عبد الجبار وسابعها حقيقة ان خص بدليل لفظي متصل او منفصل وثامنها حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه
ونسب الى الرازي والتحقيق عندي ان العام المخصوص ان كان تخصيصه باستعماله في الخاص باعتبار كونه للعموم وضعا فمجاز
سواء كان موضوعا للعموم ابتداء ككل وتوابعه او كان موضوعا لمعنى يلزمه العموم ولو بحسب مورد الاستعمال كالنكرة في سياق
النفي والجمع المحلى والمضاف والموصول عند عدم العهد وان كان التحقيق باخراج البعض كما في الاستثناء او بصرف النسبة اليه كما في البدل
او بتقييد مدلوله كما في الوصف او حكمه كما في الشرط والغاية بناء على الثلثة المتاخرة من هذا الباب فحقيقة اذا لم يوجد
فيه جهة اخرى توجب التجوز فيه فالعام في نحو ادرني كل عالم او العلماء الا فسقة او ما زاد بني عالم اذا اريد بلفظه في الموارد
الاربعة البعض المقابل للكل حقيقة او حكما باعتبار كونه للكل نحو جاء نحو اكرم كل رجل عالم او العلماء العدول او ان
كانوا عدولا او الى ان يفسقوا او الا الفساق والعلماء عدولهم او من كرمك باحد القيود الاربعة المتاخرة او الاتي بعلة
باحد القيود الاربعة المتقدمة فهو حقيقة قلنا في المقام اذن دعويان لنا على اولهما ان العام اذا كان للعموم بحسب الوضع
مستعملا في غيره باعتباره استعمال له في غير ما وضع له فيكون مجازا لا محالة وسيأتي لهذا مزيد توضيح في دفع حجج المنكرين
ولنا على الثانية ان العام على التقادير المذكورة مستعمل في تمام معناه الاصلي فيكون حقيقة وكون المقصود بالذات
في الاستثناء تعلق الحكم بالبعض لا يوجب التجوز فيه لان ذلك ارادة من غير لفظ العام كما حققناه سابقا وعموم النكرة
المتعقبة للنفي والمسورة بكل على حسب اطلاقها وتقييدها في الحقيقة اعتبار العموم فيهما متاخر عن اعتبار التقييد على
تقدير اشتمالهما عليه واما التخصيص بالشرط والغاية فهما راجعان في الحقيقة الى تقييد الحكم المتعلق بالعام واشتراطه

فقصر العام على الافراد المشتملة على الشرط والمتحققة قبل الغاية يرجع الى تقييد مدلوله كما مر حجة القائلين بانه حقيقة
مطلقا امران الاول ان العام كان متناولا للباقي حقيقة قبل التخصيص والتناول باق بعده لم يتغير وانما طرئ عليه عدم تناول
الغير وهو لا يوجب كونه مجازا فيما يتناوله والجواب اما اولا فانه ينتقض باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء كالمطلق الانسان
على بعضه فان البيان المذكور جار فيه وليس حقيقة قطعا واما ثانيا فالحل وهو انه كان قبل التخصيص يتناوله مع غيره وبعده
يتناوله وحده وهما متغايران فكونه حقيقة في الاول لا يوجب كونه حقيقة في الثاني واما منع بعض المعاصرين كون تناول الكل في
ضمن تناوله للكل على وجه الحقيقة فليس بشيء لان المراد بتناوله للباقي على وجه الحقيقة تناوله له بالوضع او حال كون
الاستعمال حقيقة ان كان مجموعيا فالدلالة على الكل دال بتلك الدلالة على الجزء فالدلالتان متحدتان ذاتا وان تغايرتا اعتبارا ولا
وقد مر بيانه في بحث الدلالات وان كان افراديا فالدلالة على كل فرد على وجه الوضع كما في البيان فيه اوضح واما ما يقال من ان
كونه لا يتناول غيره او يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله فمدفوع بان ذلك كيف لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وقد لزم
منه الاختلاف مع كونه بحيث يتناول الغير ايضا او لا يتناوله فان كان التناول حقيقة على احد التقديرين فقط لزم ان يكون مجازا
على الاخر الثاني ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص يسبق منه الباقي الى الفهم بحيث لا يحتمل غيره والتبادر علامة الحقيقة
والجواب ان علامة الحقيقة هي التبادر بدون القرينة والا فالمعنى المجازي ايضا يتبادر من المجاز بعد ملاحظة القرينة
فتبادر الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه واما ما يقال من ان تبادر الباقي والدلالة منه
لا يحتاج الى القرينة وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فجوابه ان الذي لا يحتاج الى القرينة هو تبادر الباقي والدلالة في ضمن تبادر
الكل والدلالة لا تبادره والدلالة مطلقا حجة القول بانه حقيقة في الباقي مطلقا ومجاز ان الاول انه لو كان حقيقة فيه ايضا كان
مشتركا والثاني باطل بيان الملازمة انه حقيقة في العموم مع الباقي مغاير له ضرورة مغايرة البعض للكل فان كان حقيقة
فيه ايضا كان حقيقة في معنيين متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما بطلان الثاني فلان الكلام في الالفاظ التي تختص
بالعموم وضعا الثاني انه لو كان حقيقة فيه لكان كل مجاز حقيقة والتالي ممتنع البطلان اما الملازمة فلان الحكم بكونه
حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وكذا سبق وتبادر ما هو ظاهر في العموم بكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك قال العضد
بعد ان ذكر الدليلين وقد يقال ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني
تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عم الطول او لم يخص بعضهم ولذلك يقول اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع

الصير الى

الصير الى بني تميم الى الطوال منهم فليس فيه تخصيص والباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرئ عليه علم
ارادة المخرج بخلاف المجاز ونحوه يعرف الجواب عن الثاني هذا كلامه وفي الوجهين نظر اما الاول فلان وصف بني تميم
بكونهم طوالا لا يوجب ارادة خصوص الموصوفين منهم بالطول دون غيرهم لامتناع وصف الجميع بكونهم طوالا الا اذا كان فيهم من لا
يتصف به واما ما قاله من الصفة فتعسف ظاهر تقطع بفساده كل من له ممارسة بمدلول الالفاظ فان وجوه تركيب اللفظ
يختلف باختلاف طرق التادية ففرق بين قول القائل اكرم طوال بني تميم او اكرم بني تميم طوالهم او اكرم بني تميم الطوال حيث عبر
في الاول بطريق الاضافة وفي الثاني بطريق البدلية وفي الثالث بطريق الوصف ولا يلزم من اتحاد المؤدي في هذه الصور
اتحاد طرق التادية والمساواة في الاحكام واما الضمير في قوله اما القصار منهم فراجع الى مطلق بني تميم المفهوم من ذكر المقيد ولو
بطريق الاستخدام ودعوى رجوعه الى بني تميم باعتبار ما دل عليه واستعمل فيه مجرد دعوى لا يساعد عليها الوجدان
واما الثاني فلان لفظ العام اذا كان موضوعا لخصوص الجميع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة غير الموضوع له ضرورة ان
البعض غير الجميع فيكون مجازا فيه لا محالة نعم يتجه على اصل الحجة انها لا تستقيم على الاطلاق فان الجمع المعرف يختص بالعموم وضعا
حيث لا يتعين ما دونه من المراتب وكذلك الموصول مع انه لو تعين كان استعماله فيه حقيقة ايضا ولا اشتراك فان مدلول
الجمع المعرف ما فوق الاثنين من الافراد المتعينة باعتبار تعينها وكذا مدلول الموصول الشيء او الشخص المتعين بصلته باعتبار تعينه
بها بحيث لا شاهد على التعيين يتعين الحمل على الجميع لتعينه من بين المراتب ولهذا اذا تعين البعض بعهد او وصف او شبهه
صح الاستعمال فيه من غير تجوز ولا اشتراك وتعرف الكلام في نظائره مما مر حجة القول بانه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ان
معنى العموم حقيقة كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر في عدد فحيث يكون الباقي كذلك يكون عاما والجواب منع كون ذلك
معنى العموم بل معناه تناوله لجميع افراد مفهومه واما كون الافراد محصورة او غير محصورة فلا مدخل له في ذلك فاذا اختص
بالجميع وضعا واستعمل في غيره كان مجازا لا محالة ولا نحو سواء انحصر او لم ينحصر كما عرفت قال العضدي ولا يخفى
ان هذا منشأه اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ يعني كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر معنى لفظ العام لا معنى
صيغة المبحوث عنها في المقام ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم ان ذلك معنى العام ايضا والا كان ذلك مدلول صيغة ايضا بل معنا
لا اعم من ذلك انه من هنا عرفت وانما الحاق ذلك بلفظ الامر وصيغته حجة من فصل بين التخصيص بالاستقلال وبين
التخصيص بالمستقل ان التخصيص بالاستقلال كالمقيد بالصفة مثل الرجال المسلمين او بالشرط كاكرم بني تميم ان دخلوا

لكان موجبا للتجوز لكان مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او للعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا الثاني باسم
باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مفيد بهيئته كالجزء وقد صار به المجموع غير ما وضع له اولا بحيث
لا يعقل معه غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم واجيب بان الواو في مسلمون كالالف في ضاربة جزء للكلمة
والمجموع لفظ واحد واللام في المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع لانه يعد عرفا كلمة واحدة الا ان
مسلما للجنس واللام للعهد والاستثناء اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشيء من ذلك لا يتحقق في العام المخصص فلا يلزم
من كونه مجازا كونها مجازات وفيه نظر لانه ان اريد ان الواو في مسلمون واللام في المسلم ليس موضوعا لجزء المعنى بوضع مستقل
فهذا مع فساده في نفسه يشهد بالتبادر على خلافه غير ملائم لما ذكره وهو في حد المركب من ان حروف المضارعة في المضارع
تدل على جزء المعنى وجوهره يدل على الجزء الاخر وكذلك نحو ضاربة وسكوتهما يشتمل على مادة تدل على جزء المعنى
وهيئة تدل على الجزء الاخر فان الالتزام بعد الوضع هناك يوجب الالتزام به هنا بطريق اولى وان اريد انهما ولذا كانا
موضوعين بوضعين مستقلين ودالين على المعنى بدلالتين لكنهما يعدان في العرف كلمة واحدة لعدم استقلالهما من حيث
اللفظ ففيه ان مدار الاستدلال ليس على كونهما كلمتين عرفا اذ لا مدخل لهذه التسمية في ذلك بل على كونهما موضوعين ودالين
فان الحقيقة والمجاز من لواحق الموضوع المستعمل سواء وصف عرفا بكونه كلمة اولا ومن هنا يتبين ان من عرف الحقيقة
والمجاز بالكلمة ينبغي ان يكون مراده بها المعنى الاعم لئلا ينتقض عكسه بمثل ذلك ولما ذكر في المثال الاخير من ان الاستثناء اخراج
بعد الارادة فلا يبعد منافاته لمقالة الخصم فلا يصلح جوابا عنه وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمقالته ان التخصيص بما
لا يستقل من قبيل التقييد فيدفع عدم استلزامه التجوز واراد بذلك التخصيص الى معنى استعمال ما اختص بالعموم وضعا في الخصوص استقلالا
كالمصرح به فيما يشترك انه يصح كونهما مستعملين في تمام المعنى ولذلك اورد عليه من التخصيص او التقييد صادر من امر اخر والحاجب
لم يرد الى التمسك بمثل مسلمون والمسلم مما يكون التقييد فيه كالجزء حتى يرد عليه ان كونهما كلمتين عرفا لا ان يتمسك بكل مطلق
قد حصل التقييد كقولك اضرب زيدا فان اضرب مجردا عن القيد موضوع لطلب مطلق الضرب وبعد التقييد بالمفعول
صار مفاد المجموع طلب ضرب خاص بحيث لا يحتمل غيره وهو غير ما وضع له لفظ اضرب ويتم به تقريب النقض واما الحل
فبيانه ان مجازية اللفظ المستعمل انما يكون بارادة غير معناه الموضوع له منه لا بان يكون المراد منه وهو جزء غير معناه الموضوع
له فان ذلك لا يوجب صيرورة اللفظ مجازا والا كان كل لفظ مجازا اذا تركب مع غيره ولا يبدل القائل اضرب زيدا الى

بقوله اضرب الا طلب الضرب المطلق وتقييده بزيد الا بيان في ارادة ذلك ولا يدل على ارادة طلب الضرب المقيد الا ان ارادة المقيد
تشتمل على ارادة المطلق ان المراد بالمطلق ذات المطلق لا هي بصفة الاطلاق وعلى هذا القياس مسلمون والمسلم ولذا بدا ان
التخصيص بغير المستقل مطلقا من قبيل التقييد كما يشعر به الملاق كلامه وفساده ظاهر كان لفظ العام ان اختص بالعموم وضعا كلفظ
كل فان اطلق واريد به البعض كما لو قيل اكرم كل عالم الا زيدا واريد بلفظة كل البعض اعني من عدا زيدا يكون مجازا قطعا
ونظيره في التقييد ما لو قيل اضرب رجلا جاهلا واريد بالرجل خصوص الجاهل وجعل الوصف قرينة عليه فانه يكون مجازا
ايضا ولا يخفى ان مثل هذا الفرض بعيد عن المحاورات وكان كلام المفصل مبني على ما هو الظاهر المتداول ثم لا يذهب
عليك ان دعوى المستدل الاتفاق على ان الف سنة الا خمسين عاما حقيقة ينافي ما ذكروه في الاستثناء من مصير الاكثر
الى ان المستثنى مجاز اذ لا مصرح في ذلك بالفرق بين لفظ العام وغيره وحجة القاضي ما مر في حجة المفصل المتقدم الا انه
اخرج الصفة منها نظرا الى انه عنده بمنزلة محض مستقل وليس تخصيصها لفظيا حيث ان الصفة قد تشمل جميع افراد الموصوف
كما في الصفات التي ضيحية كالجسم الحادث والحيوان النامي وقد لا تشمل كما في الصفات الاحترازية لكن ذلك يعلم من امور خارجة
لا من نفس الصفة فلو ... بينا وبها الدليل ولعله يستدل بمثل ذلك في اخراج الغاية والبدل فانهما لا يستلزمان التخصيص
في نفسهما وانما يستلزمانه من جهة خصوصية المادة والجواب ان الوصف لا يقتضي التخصيص مطلقا بل اذا كانت الصفة اخص
من الموصوف وتخصيصها لفظي لاستناده الى مدلول اللفظ وكذا الكلام في الغاية والبدل مع ان التخصيص بالشرط ايضا لا يستلزم
الاخراج في نفسه بل لخصوصية المادة بدليل ان قولك اكرم العلماء ان تمكنت لا يفيد التخصيص فالفرق تحكم وبتقرير الكلام
فيه تعرف تمام حجة عبد الجبار ما مر الا انه استثنى الاستثناء نظرا الى انه ليس عنده من التخصيص في شيء لما يراه من ان المستثنى مستعمل
في العموم وان التخصيص في الاسناد وهذا من منافاته لفظية وفسادها يظهر مما مر ثم انه قد استثنى الغاية والبدل في تحرير
الدعوى ايضا ولم يتعرض لهما في الاستدلال والوجه في الاخر واضح لجريان العلة المذكورة فيه ط اما الاول فالفرق بينه وبين الشرط
والصفة تحكم وحجة المفصل بين التخصيص اللفظي وغيره ان المخصص بالدليل اللفظي اذا كان مجازا لكان المسلم والمسلمون مجازا
الى اخر ما مر والكلام فيه على نحو ما سبق وحجة الرازي ان العام بمنزلة تكرير الاحاد كما نص عليه علماء العربية فكما ان
بطلان ارادة البعض من تكرير الاحاد لا يصير الباقي مجازا فكذا ما بمنزلته وجوابه ظاهر لا يحتاج الى البيان لمنع تساويهما
في جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد فلا مخالفة وضع البعض لا يقتضي مخالفة وضع غيره بخلاف المقام وحجة ان التخصيص

العام يحتمل سقط عن الحجية في مورد الاجمال اتفاقا وانما خصصناه بمورد الاجمال لانه اذا اشتمل على مورد غير مجمل كما في قولنا اكرم
اكرم الذين في الدار الا بعض علمائهم دخل باعتبار غير مورد الاجمال في النزاع الحجي الاتي واختلفوا فيما اذا خصص بما علم به في انه
هل يبقى حجة في الباقي اولا الى اقوال ثالثها انه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا ورابعها انه ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص
كان حجة كما في نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي انباءه عن الذمي والا فلا كما في السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون
المال نصابا ومخرجا عن الحرز ولعل المراد الفرق بين العام المخصوص بالشرط او الغاية وبين غيره فانه لا ينبئ في الاولين عن عدم تقييد
الحكم بالشرط والغاية المستلزمين لعدم تعلقه ببعض افراده من العادم للشرط والحادث بعد الغاية بخلاف ما عداهما وخامسها
انه ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فانه بين المراد قبل اخراج الذمي والا فلا كما في اقيموا الصلوة
فانه يفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض وسادسها انه حجة في اقل الجمع من الاثنين والثلثة على اختلاف القولين دون ما زاد عليه
والحق عندي انه حجة مطلقا كما عزي الى اصحابنا وعليه المحققون من مخالفينا وربما ذهب بعض الفضلاء المعاصرين الى انه اقوى
من العام الغير المخصص نظرا الى انه ابعد من احتمال التخصيص لنا بعد مساعدة القواعد اللفظية عليه فهم اهل العرف منه لحوق الحكم
للباقي بعد التخصيص ولهذا يذم العبد اذا قال له مولاه اكرم من دخل داري الا زيدا او قال بعد ذلك لا تكرم زيدا فترك اكرام
غيره ايضا ولا ريب ان فهمهم اذا استند الى اللفظ كان حجة وايضا فان الصحابة ومن بعدهم كانوا يستدلون بالعمومات المخصصة من
غير نكير فيهم وذلك منهم اجماع على حجيتها وقد يستدرك بان اللفظ كان نصا ولا للباقي فيستصحب وارتضاه بعض المعاصرين بناء على
ان يكون المراد استصحاب حكم التناول الظاهري بمعنى انه كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه فيه فخرج المخرج
لقيام الدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته ووجوب العمل به وان اريد به التناول الواقعي فهو مختص بما يكون تخصيصه بداء
وللعلم بزوال التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور والسر فيه ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص ظهور تبعي وضمني بخلافه
بعده فلا يتحد الموضوع ليستصحب وقد يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان تناوله له موقوفا على افادته للمخرج
والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان التوقف ان كان من الجانبين لزم الدور وان كان من جانب واحد لزم الترجيح بلا مرجح والاظهر ان يقال كان ترجيحا بلا مرجح اذ ليس هناك ترجيح حقيقة وجوابه انه ان اريد بتوقف
افادته للمخرج ما يتناول التوقف على سبيل المعية فبطلان التالي ممنوع وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة
ممنوعة حجة النافي مطلقا امور الاول ان اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد منه وما دونه من المراتب مجازات للفظ

صالح لها والدليل على تعيين البعض مفقود فيبقى اللفظ مجملا مترددا بينها قال بعض الفضلاء ومن هذا يظهر حجة المفصل اعني
المفصل الاول فان المجاز عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني ان تخصيص العام يخرجه
عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول اما اولا فبانا لا نسلم ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد سبق
تحقيق القول فيه والتنزيل تساوي المراتب نظرا الى اشتراكها في كونه حقيقة فيها اما في مثل الجمع المعرف والموصول فلعدم
تعين ما عدا الباقي عن التخصيص متعين للارادة واما في مثل الاستثناء فلا قرينة تمنع الحكم المقصود بالباقي من لحوقه بما
دونه اي الى ان الاستعمال يقتضي يكون المستعمل فيه مرادا اما لما ذكرناه في مورد التخصيص فتمام اماراته فيتعين الاحد بعضا
في الباقي واما ثانيا فبانا نمادون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات ليست متساوية بل بعضها وهو الباقي اظهر بما
دونه لكونه اقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح ومن هذا يظهر الجواب عن الحجة الثانية ايضا فانه خروجه عن
ظاهر العموم لا يقتضي ان لا يكون له ظاهر في مراتب التخصيص واعلم انه قد يستشكل في المقام بان قضية النزاع هنا ان يكون القول
بعدم الحجية مطلقا والدليل المذكور يقتضي اختصاص القول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ان لا ينهض على من قال
بكونه حقيقة فيه وايضا الكلام في الفصل المتقدم يقتضي كونه حجة في الباقي لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام
هنا يقتضي الخلاف في الحجية وضعف هذا الكلام مما لا يكاد يخفى اذ لا نسلم ان النزاع هنا يقتضي ان يكون القول بعدم الحجية
مطلقا اذ لا شاهد عليه اصلا بل مقصود على تقدير المجازية كما يشهد به الحجة المذكورة ومع فنتهض على دفع القول بكونه
حجة في الباقي لكونه حقيقة فيه ضمنية وما هنا احتمال تعميم النزاع الى القول بكونه حقيقة فيه ايضا نظرا الى عموم الدليل الثاني
والنزاع في كونه حقيقة في الباقي او مجازا فيه لا يقتضي ظهوره فيه لجواز ان يكون حقيقة او مجازا فيه مساويا لما دونه
من المراتب الحقيقية او المجازية وليس النزاع في الفصل المتقدم مبنيا على القول بالحجية كما سبق الى بعض الاوهام لمنافاته
الاحتجاج على عدمها بالمجازية ولبعضهم هنا كلام طويل تركنا لعدم الجدوى في ايراده فصل اختلفوا في التمسك
بالعام قبل استقصاء البحث عن المخصص فذهب الاكثرون الى المنع بل نقل الحاجبي عليه الاجماع وجعل النزاع في مبلغ البحث
وهو مردود بنقل جماعة مصير البعض الى جواز العمل به قبل البحث مطلقا وربما وجه بعضهم بان مراد قائله وجوب
الاعتقاد بعمومه قبل العمل وظهور المخصص ثم انه لم يتبين فذلك والا تغير الاعتقاد ثم نسب الى عناوة قائله وحرر عن مطالع
العلماء ولا يخفى بعده ويحكي عن العلامة ان كلامه في التهذيب مشعر باختيار القول بالجواز انه استقرب لكنه في النهاية وكلام

وصاحب المعالم

فطب الدين الشيرازي رح عالم

ومنهم الامام الحرمين رح عالم

والله تبحوان رح العلامة

في هذا البحث من التهذيب ولذا كان ظاهر ابي ذلك الا ان عبارته فيه في مبحث المبين نص في المنع مع دعوى الاجماع
عليه ومن متاخري اصحابنا من نص على جواز العمل به قبل البحث عن المخصص بل كل دليل يحتمل المعارض قبل الفحص عنه ثم اختلف
المانعون فذهب اكثرهم الى كفاية فحص يغلب معه الظن بعدم المخصص وبما يحصل من نحوي كلامهم هنا انه لو حصل الظن بعدم
المخصص قبل الفحص كفى وهو في محله مع قوة الظن وقال القاضي لابد من القطع بانتفائه ولا يكفي الظن به والحق على ما ذهب اليه
الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص والمعارض كما هو الاصل في كل دليل ظني يحتمل المعارض
وهذه المسئلة في الحقيقة من جزئيات تلك المسئلة كما اشار اليه بعض الافاضل الا انهم تداولوا افرادها بالبحث نظرا
الى ان احتمال المعارض فيها اقوى لنا ان علمنا بوجود المخصص لاكثر العمومات التي بلغت الينا كما يشهد به ادنى تتبع مع شيوع
حكايته واستفاضته نقله من المتتبعين يوجب عدم الوثوق بعموم عام نصادفه بمجرد عدم مصادفة المخصص معارض يتساوى
عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها ان لم يترجح الاول بالنظر الى الغلبة المذكورة ولا دليل على
حجية تلك العمومات مطلقا عند عدم البحث وعدم الوثوق بعمومها لعدم مساعدة الاجماع والعقل على ذلك وهو ظاهر
وكذلك الكتاب والسنة اذ ليس فيهما ما يقتضي حجيتها كما سنشير اليه واما بعد التتبع المورث للظن بالعدم فيتجه التعويل
عليها اذ لو اعتبرنا العلم بذلك لزم العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة وتفويت الوقت في تحصيل قليل من المسائل وطرح اكثر
العمومات لعدم التمكن من تحصيل العلم بعدم المخصص فيها وهذا الدليل بعينه يجري في ساير الادلة الظنية سواء كان ظنيتها من
حيث السند كخبر الواحد او من حيث المتن كالامر والنهي والمطلق وغيرها من الظواهر اللفظية فانا متى صادفنا شيئا منها لم نثق
بما اداه ما لم نبحث عن المعارض فنظن عدمه وذلك لعلمنا بوجود المعارض المساوي او الراجح في كثير منها فنحتاج في تحصيل
الظن بان ما صادفناه ليس من جملتها الى الفحص والتتبع لعلمنا ان القدر الكافي من الفحص والتتبع ما يحصل معه الظن والوثوق بعدم
المعارض فيكفي فيه تتبع الابواب التي هي مظان ذكر ما يتعلق بالحكم المقصود من الكتب المبوبة وربما يكفي فيه موافقة الاكثر و
المعظم وعدم الاشارة من المتتبعين منهم الى المعارض حيث يكون وظيفتهم ذلك كما في بعض الكتب الاستدلالية ونحو ذلك
احتج المجوزون مطلقا بانه لو وجب البحث عن المخصص في التمسك بالعام لوجب البحث عن المجاز في التمسك بالحقيقة ايضا والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا وهو موجود في المجاز ايضا والجواب المنع التزاما بالتالي
والمنع للاجماع المدعى على بطلانه كما ذكرناه انفا وقد يجاب بالفرق بين المقامين فان التخصيص قد بلغ في الشيوع الى حيث قيل

ما من

ما من عام الا وقد خص ومنا ان حمل اللفظ على العموم مرجوحا في النظر قبل البحث عن المخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة
على الحقايق وما يقال من ان اكثر اللغات مجازات فمحمول على المبالغة او ان المراد ان اكثر الالفاظ لها معان مجازية وهو مدفوع
بشهادة الوجدان على خلافه ولهذا يرجح ما قيل من ان التخصيص اكثر وقوعا من غيره من انواع المجاز فحصل الظن بعدم الثاني
قبل الفحص لا توجيه الاول وهذا الفرق وان كان في نفسه ضعيفا الا انه ينهض جوابا عن الدليل المذكور وزاد بعض المعاصرين
جوابا ثالثا وهو الفرق بين المقامين بقيام الاجماع على عدم وجوب البحث في الثاني على تقدير تسليم بطلان الاول وكان مقصوده
ان التعليل المذكور وان كان في نفسه عاما للكثير دليل ظاهري فيجب قصره على مورد لا دليل فيه على خلافه ورابعا وهو الفرق
بين المقامين من حيث ان التخصيص قد بلغ في الكثرة الى حيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة
فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير انواع المجاز وهذا الوجه قد ذكره صاحب المعالم ايضا ويشكل بان التخصيص لو كان من هذا
القبيل لكان العام من قبيل المجمل في عدم تعيين شيء من ارادة العموم او الخصوص عند الابتلاء كما هو شان المجمل ولا يكفي في المصير الى العموم
مجرد عدم وجدان المخصص كما لا يكفي في المصير الى الحقيقة المرجوحة مجرد عدم القرينة على المجاز الراجح عند القائلين بمساواة
احتمالها لاحتمال الحقيقة ويمكن الجواب بان غلبة ورود التخصيص على العمومات معارضة بغلبة مصادفة المخصص على تقدير وجوده
فيشكل فان بعد الفحص وثبوت ظهور العموم سليما عن المعارض لكن يشكل بجريان مثل ذلك بالنسبة الى قرينة كل مجاز راجح
فلا يتم دعوى المساواة واستدل بعض المتاخرين على عدم وجوب البحث عن المخصص بل مطلق المعارض بوجوه اخر منها
اجماع اصحاب الائمة والتابعين على ذلك حيث ان احدا منهم لم يطلب في مسئلة تشاجروا فيها النظر من صاحبه حتى يبحث
عن المعارض والمخصص بل كان يسكت او يتلقى منه بالقبول والا لنقل خلافه الينا واذ ليس فليس ومنها ان الاصول الاربعمائة
كلها لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة عليهم السلام بل بعضها كما يشهد به التفحص في احوال الرجال مع ان الائمة كانوا يعلمون بانهم يعملون
بما عندهم فلو لم يجز ذلك لامروهم بتحصيل الكل ولنهوهم عن العمل بالبعض اذ لا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل الجميع ومنها
اية التثبت حيث تدل بمفهومها على عدم وجوب التثبت في خبر العدل والبحث عن المخصص والمعارض تثبت فيكون
منفيا بمفهوم الاية ومنها اية النفر حيث تدل على وجوب التحذر عند انذار الواحد من غير تقييد بالبحث عن المخصص
والمعارض والجواب اما عن الاول فبان ما ذكر فيه لا يدل على اجماعهم على المقصود لان الغالب في مقام التخاصم سكوت
احد المتخاصمين وذلك لا يقتضي علمه بصحة مذهب الخصم بل لعدم علمه بفساده على ان اكثر المتاخرين منهم كانوا متفحصين

في الاخبار متبعين في الاثار فكانوا مع ذلك عسيحرزين ايا اهاجملتها او باكثرها فلو يحسب موديها ومفاديها
فيجوز ان يكون عدم مطالبتهم بالتوقف كالفقها منهم بعلمهم بحصول المعارض بعد الفحص فيما احفظوه وتذكروه منها فان ذلك
كثيرا ما يوجب الوثوق بعدم المعارض وان لا يستلزم حصول كثير منها ولو حصر منه مطالبة ذلك احيانا فليس في نقله
ما يقتضي العادة بوقوعه ولما عن الثاني فبان الظن من بعيد يلم على بعض تلك الاصول انه كان الوثوق بما فيه فان اكثر العمومات
بل مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوفة بقراين حالية ومقالية موجبة لتعيين المعنى المراد منها من غير حاجة الى كثير
تتبع وتفحص وبعد بنحو وهذا بخلاف ما نحن فيه من الاختلاف والخلاف وانقطاع اكثر القراين واللما لات لتباعد العهد المقتضي
لعدم الوثوق بالمراد فكثرة الوسائط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق والكذوب بالثقة وغير ذلك بحيث لا يحصل
لنا وثوق بشيء منها بدون الفحص والتتبع فلا سبيل الى مقايسة حالنا بحالهم ولما عن الثالث فبعد تسليم دلالة الاية على عدم
وجوب التبين والتثبت في خبر العدل حتى في مثل المقام ان المفهوم منها عدم وجوب التثبت فيه من حيث كونه خبرا بمعنى حمله على
الصدق وتلقيه بالقبول من حيث الصدور لا من حيث كونه مجزا عنه من حيث الدلالة وان كانت ظنية او احتمالية وهذا ظاهر
في نفسه ويؤكده التعليل المذكور بعده مع انا كثيرا ما نقول على حجية خبر العدل ما يجري فيه الوجه المذكور ولما عن الرابع
فبعد المساعدة على تناوله للمقام ان الانذار انما يتحقق بعد تحقق المعنى المراد من اللفظ والكلام في تحقق حجية من اعتبر القطع
بعدم المخصص بان القطع مما يتيسر حصوله بالفحص لان الحكم المستفاد من العام ان كان مما كثر البحث عنه ولم يطلع على ما يوجب تخصيصه
فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه والا فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم
الدلالة على المخصص هو العموم قطعا والجواب ان عدم الاطلاع مع كثرة بحثهم وبحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم ان اريد به حقيقة
اذ غاية ذلك عدم الوجدان وهو لا يقتضي عدم الوجود ولذا يدلا نعته عدم ما يوجب القطع بعدمه تكفي عدم وقوف
المجتهد عليه بعد الفحص في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في العمل او في الحكم الظاهري على الثاني لفظيا فان
من اكتفى بالظن بالعدم الذي افطن بالعدم مطلقا فلا ينافي قول من اعتبر القطع بر ظاهرا كيف وقد تقرر عندنا ان مال
الظنون الاجتهادية الى القطع في الحكم والعمل وان الظن انما هو في طريقه فصل اذا تعقب المخصص المتصل جملا او مفردات متعاطفة
وصح عوده الى الجميع والى الاخيرة فلا كلام في جواز عوده الى الاخيرة وحدها والى الجميع ان كان هناك ما يوجب تعيين الكل او البعض
فلا اشكال والا فالاخيرة مخصوصة به قطعا وهل يختص بها او يخص معها الباقي فيه خلاف ونحن نذكر الاستثناء المتعقب للجمل اولا كما

من لم يثبت عدالته اصح

وفيما نعقب المخصص جملا او غيرها

هو المعروف

هو المعروف في كتب القوم ثم نعقبه ببيان بقية الاقسام فنقول في الاستثناء المتعقب للجمل الصالح للعود الى الجميع والى الاخيرة
اقوال فذهب الشيخ ره والشافعية الى انه ظاهر في العود الى الجميع وفسره العضدي بكل واحدة من الجمل اي كل واحدة على الشمول
كانه يريد بذلك دفع توهم ان يكون المراد به الجميع من حيث المجموع وهو فيه نظر كما سنشير اليه وزعم بعض المعاصرين
ان المراد كل واحدة على البدل وتوهم ان القائل برجوعه الى الجميع يقول بان الاستثناء مستعمل في اخراجين او اكثر على البدلية
كما هو يريد ان يقصد كل اخراج عن لفظ بدلي بمعنى ان تلك الاخراجات لا تراد منه دفعة بل على سبيل التعاقب والبدلية وان
كانت تلك الاخراجات المرادة منه على البدلية مرادة عنده في الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية كما يرشد اليه قوله في
نحو اضرب علمائي والفاسقين الا واحدا ان المعنى اضرب علمائي الا واحدا والفاسقين الا واحدا قال وانه ليس
الجميع بالمجموع لكفى اخراج واحد من المجموع ولا يخفى ما فيه من التكلف المستبشع مع انه لا يستقيم فيما اذا كان المستثنى جمعا معرفا
بل التحقيق ان القائل برجوعه الى الجميع انما يقول بان المراد به اخراج واحد متعلق بالجميع لا اخراجات متعددة كما سيأتي هذا وذهب
اخرون الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة وذهب السيد ره الى انه مشترك بينهما لفظا فيتوقف في تخصيص الباقي الى قيام قرينة
وتوقف بعضهم فلم يدر انه حقيقة في اي الامرين وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم وان خالفاه في المأخذ
حيث ان القائل بالقول الثاني يقول به لظهور عدم التناول وهؤلاء يقولون به لعدم ظهور التناول كذا ذكر العضدي
وغيره وتوهم منه بعض المعاصرين ان المراد ان الاقوال الثلثة متوافقة في لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها الذي ابقاء
غيرها على صيغة العموم فان عدم التخصيص اعم من القول بالعموم بل القائل باختصاصه بالاخيرة يحمل ما عداها على العموم على ما هو
ظاهر اللفظ ويتوقف غيره في الحمل عليه لعدم علمه بالحال اما لتصادم الادلة او للاجمال الناشئ من الاشتراك ثم جعل ذلك
من الثمرة المتفرعة على نزاعهم ومرجع كلامه الى حمل الحكم في كلامهم على الحكم بتخصيص الاخيرة وعدم البناء على تخصيص ما عداها
لا على الحكم المستفاد من الجمل والذي دعاه الى ذلك على ما توهم من ان عدم التخصيص لا يستلزم بقاء اللفظ على العموم وعلله
ذلك على ما يستفاد من كلامه بما استفاده من اقوالهم وادلتهم من ان النزاع في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب
للجمل فعلى القول باشتراك الهيئة بينها حقيقة في الرجوع اما الى الجميع فيلزم عدم بقاء العموم في كل واحد منها بحاله
او الى الاخيرة فقط فيلزم بقائه فيما عداها بحاله وبقية القول بالوقف التردد بين الامرين فيكون اللفظ على القولين
مرددا بين ان يكون المراد منه العمومات المخصوصة بناء على ارادة المعنى الاول او العمومات الغير المخصوصة بعضها لما عدا الاخيرة

منها بناء على الثاني فيتعين التوقف قال والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او غيره غير الشك في ان
العام مخصص اولا ثم ذكر ان اصالة عدم التخصيص انما يجري في الثاني دون الاول وعلله بان كون العام مخصصا او غير
مخصوص جزء مدلول اللفظ هنا وقد شك في تعيين المراد منه وهو ليس امرا خارجا عنه فلا يمكن نفيه باصالة الحقيقة
واصالة عدم التخصيص وجعل ذلك نظير العام المخصص بالمجمل وسدد ذلك على المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة
القولين الاخيرين للقول الثاني في الحكم المستفاد من الجمل نظرا الى ان اللفظ يدل على العموم دلالة معتبرة ولم يتحقق عندهم
ما يقتضي التخصيص ان الشيرواني اصحاب القولين يجعلوا في المسئلة فلا يصرف اللفظ عن ظاهره بمجرد احتمال ارادة خلافه
اقول وفيه نظر اما اولا فلان دعوى ان النزاع هنا في مفاد الهيئة التركيبية فاسدة في نفسها وتوهم بها معلوم الحكم و في
اما الاول فلانه ان اراد ان الهيئة التركيبية الواقعة عقيب الجمل وانضمامها بها موضوعة للاخراج على الوجه المذكور دون
الاداة فهو مع ظهور فساده مخالف لما اجمعوا عليه من ان اداة الاستثنا موضوعة للاخراج وان اراد ان كلا منهما موضوع
لذلك فهو ايضا فاسد لان المفهوم من الكلام المشتمل على الاداة انما هو اخراج واحد ولان في وضع احدهما غنية
عن الاخر فيلزم ضياع الوضع بلا فايدة مع ان ذلك لا يوجب ان يكون النزاع في الهيئة فقط وان اراد ان المجموع المركب من
الاداة والهيئة موضوع للاخراج دون كل منهما منفردا فهو ايضا فاسد لان الاخراج انما يفهم من الاداة كما يفهم سائر
المعاني الحرفية من ادواتها دون الهيئة ولانه مخالف لما اطبقوا عليه من ان ذلك معنى الاداة وان اراد ان الاداة موضوعة
للاخراج والهيئة موضوعة لافادة ربطه بالمستثنى والمستثنى منه واحدا كان او متعددا على الوجه المذكور فهو ايضا
فاسد لان الحروف على ما تقرر في محله وعرفت فهو ايضا موضوعة لمعان الية ملحوظ بها حال متعلقاتها فاداة
الاستثناء موضوعة على هذا التحقيق للاخراج الملحوظ به حال المستثنى منه باعتبار والمستثنى باعتبار فهو في نفسه معنى
ربطي فلا حاجة في ربطه بمعنى الربط الى دال اخر بل لا يمكن اعتباره فيه ما لم يخرج عن كونه معنى ربطيا فيخرج عن كونه معنى حرفيا
وان اراد ان المجموع المركب من المستثنى والاستثناء والجمل حيث يعود اليها موضوع بوضع تركيبي بازاء التوقف المخصص
منها او الجملة الاخيرة حيث يعود اليها التخصيص منها اتجه ما ادعيه من لزوم التوقف على القولين وناسبه جعله نظير العام المخصص
بالمجمل لانه من قبيل اللفظ المشترك بين العموم والخصوص الا ان هذا لا يتم الا على مذهب القاضي وهو مردود عنده وعندنا
كما عرفت ولا وجه لتنزيل النزاع المعروف فيه للمقام على هذا القول النادر واما الثاني فلما عرفت من انه على ما اعترف به

انما

انما استفاد ذلك من اقوالهم وادلتهم وهي كما ترى لا اشعار فيها بذلك اصلا نعم ذكر صاحب المعالم مبني القول بالا
شتراك على ما لفقه والتعدد في وضع المفردات غالبا ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا فيدل
على ان النزاع ربما يتاتي باعتبار الهيئة ايضا وظاهر انه لا يثبت بمجرد ذلك ما ادعيه من ان النزاع هنا باعتبار الهيئة
واما ثانيا فلان ما التزم به القائل بالاشتراك والتوقف من عدم حمل ما عدا الاخيرة على العموم نظرا الى ان عدم التخصيص
لا يستلزم البقاء على العموم غير سديد لان المخصص انما قصر عن افادة التخصيص لعين المصير الى العموم سيما على القول بمجازية
التخصيص مطلقا اذ لا يجوز ترك الظاهر بمجرد احتمال قيام الصارف والمعارض والشك في تعيين المعنى المراد بالمخصص من
حيث الاشتراك او الجهل بالوضع لا يوجب الشك في دلالة العام فان ظهور العام في العموم لا يسقط باحتمال المخصص ومن
هنا يتبين ان ما ادعيه من ان النزاع في الهيئة مما لا مدخل له في ذلك وما استند اليه من ان ذلك نظير كون العام مخصصا
او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ فيرجع الشك الى تعيين المدلول فاسد لان الاداة او الهيئة انما وضعت للاخراج وهو
معنى بسيط لا تعدد فيه انما هو فيما تعلقت به وسيأتي التنبيه عليه مع ان ما ذكره هنا ينافي ما ذكره سابقا من انه على القول برجوعه
الى الجميع يكون مستعملا في اخراجين او اكثر على البدلية اذ لا يعقل تساوي الكل للاجزاء على البدلية ثم في المقام اقوال اخر منها ما حكي
عن ابي الحسين البصري ووافقه عليه العلامة في تهذيبه انه للاخيرة ان تبين استقلال الثانية عن الاولى وذلك بان لا
يتشارك الجملتان في غرض بان يختلفا نوعا او اسما ولم يكن الاسم الثاني ضمير الاسم الاول حكما او اسما وحكما فالاول
نحو اكرم بني تميم والنحاة هم البصريون الا زيدا فان احدهما انشاء والاخر اخبار وهل يقتصر في ذلك على مجرد الاختلاف في
نوع الاخبار والانشاء او يسري الى مطلق الاختلاف في النوع كما لو كان احدهما حملية والاخرى شرطية او كان احدهما من احد
انواع الانشاء من الامر والنهي والتمني والقسم ونحو ذلك والاخرى من نوع اخر وجهان يدل على الاول ظاهر اقتصاره
عليه وعلى الثاني تحقق الاضراب المذكور في كثير من تلك الاقسام والثاني نحو اكرم بني تميم واضرب الا زيدا وهذا التمثيل
غير سديد لان الكلام في الجمل المتعاطفة لا في المفردات فالصواب ان يمثل له بنحو اكرم بني تميم والثالث نحو اكرم بني تميم واستأجر
بني تميم الا زيدا والرابع نحو اكرم بني تميم واستأجرهم وبيعهم الا زيدا ثم اصول الاقسام التي ذكرها ثلثة وترتقي بضميمة صور
التركيب الى سبعة وكان ينبغي عليه ان يثلث الاقسام او يسبعها وتسبيعها كما فعله بعض الاوجه له ولما كان للجميع وذلك بان لم
يظهر منه الاضراب اما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول سواء اتحدا نوعا وحكما او اختلفا نحو اكرم بني تميم واستأجرهم

او هم طوال الا زيدا او بان يشتركا في غرض نحو اكرم بني تميم واخلعهم او هم مضروبون الا زيدا وجعل منه قوله تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا حيث اشتركا في الغرض وهو الاهانة
والانتقام والثاني ضمير الاول ولذا اختلفا حكما ونوعا والثاني مما اختاره الحاجبي فهو انه ان ظهر الانقطاع فللاخيرة
وان ظهر الاتصال فللجميع والا فالتوقف قال العضدي وهذا راجع الى القول بالتوقف لان الاتصال والانفصال قرينة على
العود الى الجميع وعدمه وهو بعيد ان حمل الاتصال والانفصال على ارتباط الجمل بعضها ببعض كما هو الظاهر لان المتوقف يتوقف على
تقدير ظهور الاتصال بل الانفصال ايضا كما هو ظاهر كلامهم وهذا القائل لا يتوقف فيه وتنزيل الاتصال والانفصال في
كلامهم على القرينة المقيدة لتعلق الاستثناء بالبواقي وعدمه يوجب ان يكون تفصيلا في غير محل النزاع وهو خلاف الظاهر مع
ان حمل التوقف في كلامهم على التوقف في المراد دون الوضع محتمل فلا وجه لترجيح الاول والثالث مما ذهب اليه في المعالم من انه
صالح للعود الى الجميع والى الاخيرة والحمل عليهما ان كان حقيقة فيهما من حيث الخصوص لكونه مشتركا بينهما لفظا كما ذهب اليه السيد
بل لكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وفقا لهم للعام المذكور في كلامهم حيث زعم انه يذهب الى القول با
لاشتراك المعنوي فيقول بان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج ولذا استعماله في كل فرد من الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج
الى القرينة في فهم المراد لكون افراده الكلي غير متناهية والعجب انه نسب ذلك اليه وقد نقل عنه بعد ذلك تصريحه بان ادوات
الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وكانه اول الخصوصيات بالخصوصيات النوعية والصنفية كالاخراج
عن الاخيرة والاخراج عن الجميع ولا يخفى ما فيه من خروجه عن ظاهر كلامه ولمخالفته للشواهد الموجودة فيه كما سننبه عليه وان ذلك
لا يوجب كونه موضوعا لمطلق الاخراج كما هو ظاهر كلامه بل لمطلق اخراج على ان ذلك لا يصح اطلاق القول بكون استعماله في
كل فرد من الاخراج على الحقيقة اللهم الا ان يراد بالفرد احد تلك الانواع ويجعل استعماله فيها من حيث الخصوصية ويمكن
ان يتعسف بحمل الاشتراك المعنوي في كلامه على ما يكون الوضع فيه عاما وان كان الموضوع له خاصا ويكون قوله موضوع
لمطلق الاخراج بمعنى كونه موضوعا لخصوصيات مطلق الاخراج او لمطلق خصوصيات الاخراج على تقدير مضاف اي لجميع تلك
الخصوصيات فيكون في مقابلة القول بانه لبعضها وربما يرشد الى ذلك ما ذكره في بيان الفرق بين مختار صاحب المعالم
ومختاره من انه يقول بان الواضع تصور معنى الاخراج عن متعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات
افراده فيشمل العام المعنوي وما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والمتعدد على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد

ومقصود

معنى متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموصوفة بانها تحتمل خصوصيات تجمع هذه
المفاهيم هنا كما هو مذهب الرابع ما ذهب اليه العام المذكور فهو ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
الاخراج عن متعدد واحد اي ما يصدق عليه واحد مشتمل على عدة اجزاء او جزئيات وجعل ارتباطها الى ما يصدق بها متعدد بحيث
التنزيل منزلة متعدد واحد كهذه الامثال والجماعات فتحصل مما ذكرنا ان اقوالهم في المسألة تنتهي الى خمسة وهل
النزاع في ذلك باعتبار الوضع او الظهور وجهان والاظهر وقوع النزاع بالاعتبارين كما يستفاد من اقوالهم وحججهم هذا
والتحقيق عندي ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات افراد الاخراج مطلقا من غير فرق بين ان يكون
المستثنى منه واحدا او متعددا ولا حاجة على الثاني الى تاويل او تنزيل نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك لفظا وهنا يرجع راجع
الى ما اختاره في المعالم على ما لو حمل كلامه به واما من حيث الظهور فلا شيء من ملاحظة عموم ما عدا الاخيرة فالحق اختصاصه بالعود
الى الاخيرة لنا ان المتبادر من اداة الاستثناء انما هي اخراج ما بعدها عما قبلها واحدا كان او كثيرا فانا اذا حصنا
وجداننا وقطعنا النظر عن القرائن وجدنا نسبة عود الاستثناء المتعقب للمتعدد الى كل واحد كنسبة عوده الى الاخيرة بحيث
يتبادر كل واحد منهما من غير فرق وذلك اية كونه موضوعا بالوضع العام لكل واحد من تلك الخصوصيات ولهذا اذا سمعنا
قول القائل اكرم العلماء واعط الفقراء وجالس الشعراء والظرفاء الا الفساق منهم او الا الفاسق منهم ان لم يكن عهد او الا
زيدا اذا اجتمعت فيه تلك الصفات ترددنا او توقفنا في عوده الى الجميع والى البعض وان رجحنا عوده الى الاخيرة نظرا الى الشواهد
الخارجية كقربها والاصالة بقاء ما عداها على العموم وايضا كلمة الا وما بحكمها انما تقوم مقام جملة استثنى فاذا جاز عودها
فيما من استثنى منهم الفساق والفاسق او زيدا الى الجميع والى الاخيرة من غير تجوز جاز ذلك فيما هو بمنزلتها نعم يعتبر صلوح
المستثنى لذلك كان لا يكون نكرة فانها لا تصلح لان يراد بها فردان كالرجل فيما من الاسماء اذا كانت الافراد مختلفة وكذلك
الافعال الناقصة كليس ولا يكون بناء على ان معانيها معان حرفية ولا ينبغي في حكم الحروف من حيث تضمنها للنسبة ولو باعتبار
النسبة التكثير وكذلك الاستثناء فانها متضمنة للنسبة الاضافية ولهذا كانت ما الاضافية فيه وسيأتي توضيح ذلك وليعلم
ان الاستثناء المتعلق بالجمل وما في حكمها قد يتعلق بها من حيث المجموع كما اذا كان المستثنى جماعة او ما في معناه واختلفت
افراده المندرجة فيها كما لو قال اكرم العلماء واكرم التجار الا الفساق وكان فساق احدهما غير فساق الاخرى كلا او بعضا وكذا
لو قال العشرة منهم وفسرها بخمسة من الاول وخمسة من الثاني وقد يتعلق بالجميع باعتبار كل واحد على سبيل الشمول كما

في تحقيق المقام وتوضيح المرام

في بيان كلام صاحب المعالم

لو قال في المثال المذكور الا الفاسق او اتحد فساق احدهما وفساق الآخر وقد يتعلق بالجميع على سبيل البدلية كما لو قال في
المثال الا بعض العلماء او عمروا من التجار بناء على ان تحمل المستثنى احد الشخصين من الجميع فيرجع الى احد القسمين الاولين
او بعد الاداة بعد او فيكون من الاستثناء من الواحد وفيها تعسف والاوضح تثليث الاقسام وجعل الاعتبارات الثلاثة
خارجة عن مدلول الاستثناء مستفادة من امر خارج كوحدة المستثنى وتعدده ثم ان صاحب المعالم اورد في تقريب
مرامه مقدمة ثم فرع مذهبه عليها ونحن نذكر كلامه ملخصا مع تنبيه على مواضع الاختلال ولو تخ مواقع الاجمال فنقول تحصيل
كلامه في المقدمة ان الوضع اعني اللفظ الملحوظ في الوضع بنفسه والموضوع له اعني المعنى الذي عين اللفظ بازائه قد يكونان عامين
ومثله للمشتقات ويشكل هذا على ما هو المعروف بينهم من ان المشتق مشتمل على مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة
للدلالة على الذات المتصفة بمدلول المبدأ الذي طرأ عليه فان وضع الهيئة عام والموضوع له خاص اذ الملحوظ في
وضعها مفهوم الذات المتصفة بمدلول المبدأ ووضعت بازاء خصوصياتها ولا ينافي ذلك كونه كليا لان المراد بالخاص هنا الجزئي
الاضافي بقرينة كونه ماخوذا بالقياس الى الوضع العام معينا او الجزئي الحقيقي كما في اسماء الاشارة والحرف اللهم كما في الموصولات
فانها موضوعة بالوضع العام لخصوص ما تعين منه بالصلة من الشيء او المذكر العاقل او غير ذلك فلوحظ مطلق الشيء او المذكر
العاقل مثلا ووضع الموصول بازاء خصوصيات ما تقيد منه بالصلة وكذلك المشتق فلا سبيل الى جعل الموضوع له ذاتا كلية
قام بها جنس المبدأ فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويكون التقييد بخصوصية كل مبدأ مفهوما من انضمام الهيئة الى المادة
في الغالب الى المبدأ ما توهمه بعض القاصرين لان المفهوم من الهيئة ليس الا الذات المقيدة بمبدأ مخصوص مع ان ما ذكره يستلزم اثبات
زيادة في الوضع لا حاجة اليها في افادة المقصود من المشتق فيكون لغوا نعم يتجه دعوى عموم الوضع والموضوع له على ما نراه من انها
وضعت بوضع واحد بازاء معان بينها وانه لا تعدد في وضع المادة والهيئة اما على القول بانها موضوعة بازاء معنى بسيط منتزع
من الذات بواسطة قيام المبدأ بها كما يراه بعض المحققين فلانه لا يصح حينئذ تعدد الوضع واما على القول بانها موضوعة بازاء معنى
ملتئم من عدة امور يجمعها قولنا ذات ثبت له المبدأ كما هو المعروف بين القوم وعلماء العربية فلما نبهنا عليه سابقا في اول الكتاب
وكذا لو قيل بتعدد الوضع والتزم بان الهيئة الموضوعة ليست مطلق الهيئة بل الهيئات الخاصة الملحوظة اجمالا بواسطة
ملاحظة الهيئة الكلية لانحلال الوضع الى اوضاع متعددة على حسب تعدد الموضوعات فتكون الوضع بالقياس الى كل
موضوع عاما لما لوحظ في وضعه من الامر العام ولو بطريق الاجمال ويكون الموضوع له ايضا عاما لوضعه بازائه

مصداقا لها من عدم قيام شاهد على اعتبار الواضع لخصوصية الهيئات الا ان يقال انه لا يلزم من وضعها للذات المقيدة
بمدلولها ما طرأت عليه وهو ممنوع والا لكان وضع الحروف باسرها كذلك ولا يتوهم ان الموضوع له على هذه التقادير خاص
لما لاحظ الواضع في الوضع امرا كليا ووضع المشتقات الخاصة او الهيئات الخاصة بازاء خصوصياته اذ يعتبر في ذلك وحدة
الموضوع والغرض هنا تعدده فان قلت على تقدير ان يكون مدلول المشتق ذات او شيء له المبدأ او من قام به المبدأ يتضمن
المشتق نسبة تقييدية مفادها ربط الذات بالمبدأ ضرورة ان معناه ليس مجرد ذات ومبدأ ومع ذلك يلزم ان يكون الوضع
عاما والموضوع له خاصا على حد غيره من الالفاظ المتضمنة لمعاني الحروف كالافعال واسماء الاشارة فلا يصح الحكم بعموم الموضوع
له قلت اخذ المعنى الحرفي في مدلول اللفظ انما يقتضي صيرورة الموضوع له خاصا اذا اوجب تعدد مدلول اللفظ كما في اسماء
الاشارة ونظائرها واما اذا لم يوجب ذلك بل بقي المعنى على وحدته فلا وينبغي ان يحمل ما قررناه في ذلك سابقا على ما
حققناه هنا واعلم ان الموضوع في المشتق ان كان الهيئة الكلية فالوضع شخصي وكذا لو قلنا بان الموضوع كل صيغة خاصة او هيئة
خاصة والتزمنا بان الواضع لاحظها في وضعه تفصيلا لكنه بعيد ولو قلنا بانه لاحظها ووضع على ملاحظتها الى معنى جزئياتها
فالوضع نوعي وهذا ظ ثم قال وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وعد منه المبهمات كاسماء الاشارة والموصولات
وقد اتضح وجهه مما مر قال ومن هذا القبيل وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة
من خصوصياته وهذا البيان صالح للحمل على ما حققناه سابقا في الحروف من انها موضوعة لمعانيها الملحوظة بحالة
متعلقاتها الخاصة فان ذلك يستلزم ان يكون الوضع بازاء خصوصيات مصاديق معانيها قال وفي معناها الافعال
الناقصة وهذا انما يتم بالنسبة الى كان وما كان في معناها بناء على ما يراه المنطقيون من انها موضوعة للربط الزماني
واما على ما يظهر من النحاة من انها تستقل بالدلالة على معناها الحدثي بدليل عدهم اياها من باب الفعل وتعريفهم له بما دل
على معنى في نفسه مع ان الفعل على ما هو التحقيق لا يستقل بالدلالة على غير الحدث فحكمها حكم بقية الافعال ثم عدها بعضهم من الافعال
المسلخة عن الحدث ومرجع محصله الى الوجه الاول ويمكن تنزيل كلام اللاحق عليه ثم على الوجه الاول يقتضي عموم ما ذكره في
المشتقات من انها موضوعة بالوضع العام لمعان عامة اذ لا يصح تخصيصها ببعض الماخوذ من المصادر الناقصة قال واما الافعال
التامة فوضعها باعتبار النسبة عام والموضوع له خاص ولم يصرح بالثاني تعويلا على ظهوره من مساق كلامه وهو كل حيث
الحدث خاص ولما كان الامر فيه الى الوضع وهذا سهو من قلمه والصواب ان يقول كل من الوضع والموضوع له فيها بهذا الاعتبار

عام وهذا ظاهر ويمكن التعسف بتنزيله على ان وضع الافعال باعتبار النسبة الخاصة اي النسبة الاسنادية النسبتية وباعتبار
ما اشتملت عليها وهي هيئاتها الكلية عام وذلك لملاحظة الواضع في وضعها مفهوم النسبة الاسنادية ومن حيث الحدث مع
ما وضع بازائه الهيئة من حيث اعتباره لخصوصية الحدث فيه خاص لوضعه اياها بازاء النسب الخاصة بكل حدث طرئت على ما يدل عليه
فهي المادة ولكن كان خصوصيته باعتباره خصوصية ما يسند اليه الحدث ولا يخفى بعده عن سياق عبارته ومن ثم قال اذا مهد هذا قلنا
ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج هذا تصريح بما ظهر من كلامه اولا وسيأتي ما يؤكده مما يرى في بعض
عباراته مما يدل بظاهره على خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو قاعدة الجمع وسنشير اليه قال اما الحروف فظاهر واما الفعل
فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا
لينطبق دليله على دعويه وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاخراج باعتبار النسبة فقط بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة ان النسبة بمجردها
لا يقتضي الاخراج فالوجه ان يقال افعال الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما على تقدير اتحاد الوضع فيها بحسب المادة
والهيئة كما هو الظاهر الاسيما في الافعال الغير المتصرفة فواضح واما على تقدير التعدد فلان ذلك لازم مقتضى الوضعين اذ انضمام وضع الهيئة
الى المادة يوجب اختصاص المادة بكل اخراج خاص وان كانت المادة في نفسها موضوعة لمطلق الاخراج كما في ليس او لمطلق ما هو معتبر في
تحقق الاخراج كما في لا يكون هذا اذا التزمنا فان هيئات هذه الافعال موضوعة للنسبة الى محل بناء على المستثنى ايضا والا فالكلام
المذكور يجري بالنسبة الى هيئاتها الناشئة من التركيب قال واما الاسم فبين به مثل غير فلانه من قبيل المشتق وقد عرفت ان المعاني والوضع
فيه عام كما عرفت وهذا بظاهره غير صحيح لان كونه مثل المشتق يقتضي ان يكون الموضوع له فيه ايضا عاما لما تقدم التقريب والاظهر ان يقال
يريد بالمشتق الهيئة الاشتقاقية كما هو معنى المشتق من حيث كونه مشتقا فيبتنى على ما هو المعروف من انها موضوعة بالوضع العام
لمعان خاصة او يريد به الفعل مطلقا على ما يختاره او باعتبار الهيئة على ما هو المعروف وكيف كان فالوجه في عموم الوضع فيها وخصوص
الموضوع له انها متضمنة للنسبة التي بها يتحقق الاخراج ولو في الجملة اعني النسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة على ما مر الاشارة
اليه في صدر الكتاب فيكون حينئذ من قبيل الافعال والاسماء المتضمنة لمعاني الحروف قال ثم فرع عليه ان كان عود الاستثناء الى الكل او الى واحد
يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وذلك بان يكون مدلوله امر اسند محايي مدلول كل واحد من الامور المستثنى منها فان الاخراج
فرع الدخول فيحصل بامور متعددة ان كان المستثنى موضوعا وضع الاداة اعني الوضع العام والخاص الذي يريد بذلك ما بيناه وعموم
الموضوع له وخصوصه بعرضه فيها بالمشتق والاسم المبهم فانه قد صرح فيما سبق بان المشتقات موضوعة بالوضع العام لمعان

علم وان المبهمات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المستثنى للرجوع الى كل واحد ظاهر لا ستره به نعم ينبغي
تقييد الثاني بما لا يكون موضوعا للجزئي كاسم الاشارة لئلا يخرج عنه علم الزمخشري فاي المعينين اريد من الاستثنا كان حقيقة
فيه واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة ويلحق به كعموم المجاز على
ما يكون الموضوع له فيه خاصا كما صرح به اولا في ادوات الاستثناء وان الموضوع لذلك ان كان عاما فلا حاجة في افادته معنى
الى القرينة الا لعارض الاشتراك وشبهه وهو خارج عن مفروضه نعم لو اطلق على فرد بعينه احتاج في افادته الى ضميمة يدل
عليه لكنه ليس في محل تجوّز اذا دعى ان الموضوع بالوضع العام بل معنى آخر ذلك عليه ثم فرق بين الموضوع بهذا الوضع وبين المشترك
من وجهين الاول اتحاد الوضع فيه بخلاف المشترك فان الوضع فيه متعدد الثاني اي القرينة في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين
المراد لا للدلالة فهو يحصل بها عند العالم بالاوضاع عند عدم القرينة ايضا وقد سبق ما يتعلق بذلك في اوائل الكتاب على ان الموضوع
بالوضع العام لمعان خاصة فانها لا تدل على شيء من معانيه عند عدم القرينة لانها امور غير متناهية لا يمكن حصول جميعها في
الذهن دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها وفيه نظر لجواز حصول امور غير متناهية في الذهن اجمالا فيصح ان يكون القرينة
فيها ايضا لتعيين المراد ولو اعتبر في الدلالة حصول المعنى في الذهن تفصيلا انتقض بالمشترك حيث تكثر معانيه كالعين
المشتركة بين السبعين معنى على ما قيل فان جميع المعاني لا يحضر في الذهن غالبا تفصيلا على انه يجوز حصول البعض في الذهن لمرجح
غير الوضع والقرينة كحضوره في الذهن وانسباقه اليه ابتداء ومقارنته لتذكر السامع له فان من الواضح ان من سمع لفظ هذا
من وراء الجدار مثلا ان ينتقل الى جملة من معانيه يجوز ان يكون التلفظ من يليه احدها او غيرها مما لم يتصوره تفصيلا
فهل يكون المستثنى من الالفاظ المشتركة والاولى ان يريد بها ما يعم المنقول والمرتجل بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة
باعتبار معنى والى الجميع يعني الى غير الاخيرة باعتبار آخر ولما سمى رجوعه الى غيرها رجوعا الى الجميع لان رجوعه اليه بعد الرجوع اليها
يحقق رجوعه الى الجميع ويريد باعتبار الآخر كل من المعنيين والمعاني فانه مغاير للاعتبار مستقلا في احدها وذلك نحو اكرم
العلماء واطلع النحاة الا زيدا مع تحقق مسمى بزيد في كل من الفريقين فيكون حكمه في استعماله المذكور او صلوحه لما ذكر حكم
المشترك في الامتناع والجواز مجازا او حقيقة مع الظهور فيه بعضه مطلقا او على التفصيل المقرر في محله وقريب منه استعمال
اسم الاشارة في فردين من المشار اليه على الوجه المذكور ومثله الكلام فيما اذا كان المستثنى صالحا للرجوع الى الاخيرة باعتبار
معناه الحقيقي والى الباقي باعتبار معناه المجازي او بالعكس او كان صالحا للرجوع اليهما باعتبار معان بعضها مجازية وبعضها حقيقية

في الاستعمال لا حقيقة ولا مجازا نعم او ملفقة من النوعين كما لو قيل اكرم العلماء والى هذه الكلمات الا زيدا او فرض وجود
زيد في العلماء مسمى بزيد وكلما يليق بتلك الكلمات والفرق في هذه الصور بين ان يتحد كل من المعنيين او يتعدد او يتحد
المعنى ويتعدد اللفظ او كان باعتبار تمام معناه متحدا كان او متعددا حقيقيا كان او غيره صالحا للرجوع الى الاخيرة والى
الجميع نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الا زيدا اذا دخل زيد في العلماء وفي الفقراء وحيث يستدعى الاستعمال المذكور
قرينة فلا بد من اعتبار كونها معينة لمجرد ارادة الى ايد على معنى واحد للرجوع الى الجميع لئلا يخرج عن محل البحث الا ان يقال
المقصود بيان وجه الصلوحية فلا حاجة الى الاعتبار المذكور نعم المعاصر المذكور في توجيه الامر الثاني انه يريد
الصلوحية المستثنى للعود الى كل واحد فقد يكون لاشتراكه بين معنيين صالح من جهة احدهما للرجوع الى الاخيرة ومن جهة
الاخر للرجوع الى الجميع كما لو قيل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد يسمى بفارس وفرض وجود
الفارس بمعنى الراكب في الفريقين فيصح رجوعه الى الجميع بالاعتبار الثاني ويختص بالاخيرة بالاعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرضه
المستثنى مشتركا على الوجه المذكور يوجب الخروج عن محل النزاع اذ الكلام فيما يكون المخصص صالحا للرجوع الى الجميع والبعض ولا يمكن
الحكم بالصلوحية في الصورة المذكورة او الاصح الارادة المعنى العلمي منه وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها وبعد تعيين ارادة المعنى
الوصفي يصلح لذلك لكن لا حاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلوحية وانت خبير بان هذا الاعتراض مما لا ورود له عليه على ما وجهنا
به كلامه ووجهه ظاهر مع انما ذكره من ان منع الصلوحية حينئذ لا على توجيهه ممنوع اذ يكفي فيها صلوحه لارادة المعنى الغير
العلمي منه فان المراد بالصلوحية ههنا الصلوحية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى المراد والا انتفت عند عدم ارادة الاخراج
من غير الاخيرة ايضا فيتوقف ثبوتها على دليل يدل على تعلق الاخراج بالجميع فيخرج عن محل الفرض فتامل ثم قال ولا من مثل بني
اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من الطوائف ووجود شخص مسمى بزيدين
في بني اسد كان اقرب من المثال المذكور لكنه ايضا خارج عن محل البحث لان مع ارادة كل واحد من العمومات على الاجماع لا على البدل لان
ما ذكره من اعتبار صلوح المستثنى للجميع وللاخيرة صلوحه لهما باعتبار المعنى المستعمل فيه لا باعتبار مجرد لفظه انتهى ملخصا ووجه
اقربية هذا المثال انه لا يلزم فيه عدم الحاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلوحية كيف وصلوحه للاخيرة خاصة باعتبار معنى
وللجميع باعتبار معنى اخر بخلاف المثال المتقدم فانه باعتبار معناه الجنسي صالح للرجوع الى الاخيرة خاصة والى الجميع المتقدم
فلا يخرج عن البحث ايضا لا يحصل مدلولها عبارة عن متعدد بعينه كان ثم قال صاحب المعالم وقد اتضح بهذا المعنى ما بينه

في تحقيق

في تحقيق وضع اداة الاستثناء بطلان القول بالاشتراك معنا اي سواء جعل الاشتراك باعتبار الاداة او الهيئة كما يظهر من
ذيل كلامه وقد توهم بعض المتاخرين في كلامه ان الاداة قيد لدعوى البطلان فيكون بمعنا الايجاب الكلي فرسه ولعله عاملا
في التعليل الاتي للسلب الكلي ولا يخفى ضعفه لمنافاته لما ذكره سابقا من ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الاخراج وليس في كلامه ما يدل عليه ولعله انما ترك العبارة على الوجه الاول وسيأتي تمامه وقال فانه لا تعدد في وضع
المفردات غالبا يعني ان الغالب في جانب الالفاظ ان لا يكون مشتركة ويكون وقوع الاشتراك فيها مرجوحا لاصالة الا الدليل
ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين بل لان الاداة ليست موضوعة للاخراج والهيئة للاداة
تعلقه بكل من الامرين على سبيل الاشتراك لعدم دليل عليه وقد عرفت ما بيانه الدليل على امتناعه في البعض واعترض عليه المعاصر المذكور
بان القائل بالاشتراك انما يقول لعدم تعيين الرجوع الى الجميع والى الاخيرة لعدم علمه بالمعنى المراد بالاستثناء الا لعدم علمه بالمعنى المراد
من المستثنى وبينهما بون بعيد وهذا كما ترى مبني على ارجاع الاشارة في قوله فقد اتضح بهذا الى ما ذكره اخيرا في وجه صلوح المستثنى
وضعفه ظاهر بل التحقيق انه راجع الى ما ذكره اولا في تحقيق وضع ادوات الاستثناء وانما تعرض لصلوح المستثنى في البين استطرادا
وتبعا ثم اعترض على اصل مذهبه بانا نمنع كون العام المنصوص حين الوضع شاملا للصورة المذكورة ودعوى تحقق الوضع للافراد مطلق
الاخراج اول الكلام ثم اورد على نفسه سؤالا وهو ان الوضع انما هو للافراد للاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته
من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه فالوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة واجاب بما حاصله
بما حاصله ان الوضع انما وضع حال الوحدة لا بشرط الوحدة حتى يجب نفيه بالاصل حيث لا دليل عليه قال فالاطلاق ايضا يحتاج
الى الدليل فيما ذكرناه معنى دقيق للمطلق والمقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالكلام في التوقيف والتوقيف
مع ان الدليل التبادر وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه انتهى وجوابه انا قد بينا عموم الوضع بموجب التبادر فلا يصغى الى المنع
المذكور واما السؤال الذي اورده على نفسه فلفساده من وجهين اما اولا فلان التمسك باصالة عدم اعتبار القيد في
الوضع على اثبات عمومه ليس بشيء لانه معارض باصالة عدم تحقق الوضع في غير المقيد لظهور ان كلا منهما حادث مسبوق
بالعدم فيتساقطان نعم يمكن ان يتمسك عليه بنفس الاستعمال ويجعل ذلك الاصل تاييدا له كما سبق تحقيق القول فيه
واما ثانيا فلان قوله والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة بظاهره خارج عن محل البحث
لما تقرر في كلام المستدل والمعترض من ان الموضوع له نفس الافراد والخصوصيات دون المهية واما ما اجاب به

عن السؤال المذكور ففيه دلالة على انه يزعم ان عود الاستثناء الى الجميع يوجب استعمال الاستثناء في اكثر من معنى واحد وقريب من
ذلك احتجاجه على ما ذهب اليه حيث تمسك بان كلا من الاستثناء والمستثنى موضوع بوضع كحلى على حدسائر الحقائق
والمجازات فلا يجوز ارادة فردين من الاخراج ولو على البدلية والا بالنكرة المفردة فردين من الماهية ولو على البدلية
فلو فرض ارادة الاخراج الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى متحد منتزع من الجمل السابقة كهذه الافعال والجماعات
ولتيم اليه وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وقد سبق منه نحو بعض الفراغ مما ذكر ذلك ولا يخفى ما فيه لان من
يقول بعوده الى الجميع لا يقول بانه مستعمل في معنيين اعني اخراجين مثلا ولو على البدلية بل في معنى واحد وهو اخراج متعلق
بالجميع كما سبق الا ترى انك اذا ذكرت جملا ثم قلت استثني منها او من بعضها كذا لم يكن لفظ استثني مستعملا على التقديرين
الا في معنى واحد وهو الاخراج وان اختلف متعلقه كلا او بعضا فكذلك ادلة الاستثناء عند اهل هذا المذهب مستعمل على
التقديرين فان ذلك لا ينافي اتحاد المعنى ثم ذلك من ان الاطلاق فيه يحتاج الى الدليل انما يتم حيث يشك في ان الاداة
هل هي موضوعة للاخراج مطلقا او مقيدا بالوحدة فان الثابت ح امر مردد بين امرين لا يصار الى احدهما الا
لدليل واما اذا علم بانها موضوعة للاخراج من غير اعتبار ضميمة كما هو قضية كلامه حيث جعل ذلك نظير ما ذكره
في المشترك فثبوت الاطلاق لا حاجة له الى دليل وهو واضح مع انه فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد فيه انه لا معنى
لذلك ولا دقة فيه فان الواسطة بينهما بحسب الواقع غير معقولة لامتناع ارتفاع عين المحمول ونقيضه عن الموضوع
الموجود نعم يجوز ان يعتبر الماهية ولا يعتبر معها غيرها فيعقلها حتى باطلاقها فيتجرد في ذلك اللحاظ عن الاعتبارين
لكنها في الواقع في ذلك اللحاظ مطلقة ويتم على تقديره مقالة الخصم من لحوق الوضع للمطلق احتج القائلون برجوعه الى الجميع
بوجوه منها ان العطف يصير المتعدد بمنزلة المفرد حيث يقوم الجميع بحرف الجمع منزلة الجميع بلفظ الجمع فيقوم الجمل المتعاطفة
مقام الجملة الواحدة ولا ريب ان الاستثناء اذا كان من الجملة الواحدة عاد الى الجميع فكذا ما هو بمنزلتها فلا فرق بين
قوله اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين يزنون الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة
الا من تاب فكما ان المفردات الواقعة موقع الخبر صارت بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء فيها الى الكل اتفاقا
كذلك الجمل المتعاطفة صارت بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء فيها الى الكل اتفاقا كان على الجمل المتعاطفة
صارت بالعطف منزلة الجملة الواحدة فيعود الاستثناء فيها الى الكل ايضا والجواب اما اولا فبان ذلك قياس في اللغة وقد

حققنا

في القائلين برجوعه الى الجميع

حققنا بطلانه سابقا واما ثانيا فبينا ان الفارق وهو ان لا ترتيب بين المتعدد في صورة الاداء بلفظ الجمع فيمتنع الترجيح بالنظر
الى اللفظ بخلاف صورة العطف ومنها ان الاستثناء بالمشية اذا تعقب جملا كما لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله
عاد الى الجميع بالاتفاق فكذا غيره واجاب عنه العضدي بان هذا شرط لا استثناء وهو خارج عن محل النزاع ولو اريد الحاقه
به بجامع كونه غير مستقل متصلا فلكان قياسا في اللغة وقد ابطلناه سلمنا لكن الشرط متقدم ولو تقديرا بخلاف الاستثناء
سلمنا لكنه يعود الى الجميع بقرينة اليمين عليها حيث تقتضي ايصال الجمل فلا يقتضي العود اليه عند فقد القرينة كما هو المدعى
ثم قال وقد يرد على الثاني بان الشرط انما يقدم تقديرا على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة فلم عليها فقط فلا يصح فارقا هنا
كلامه ملخصا ولا يذهب عليك ان الوجوه المذكورة كلها مناقشة في مثال المستدل على تقدير ان يكون المثال منه فلم ان
يدفع ذلك عن الدليل بالتمثيل بلا اكلت ولا شربت الا ان يشاء الله كما هو احدى العبارتين في تاديه الاستثناء بالمشية على
ما يظهر من الكتاب العزيز فقد جاء فيه الا ان يشاء ربنا ويتساخالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك الا ما
ربك على بعض التفسير وجاء فيه ايضا ستجدني ان شاء الله من الصابرين وانا ان شاء الله لمهتدون الى غير ذلك وصاحب
المعالم بعد ان نفى اثره في المنع من كونه استثناء لعدم وجود اداته منع من كونه شرطا ايضا واحتج عليه بدخوله على الماضي كما
تقول حججت وزرت ان شاء الله قال وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع لتقطع الكلام عن النفوذ والمضي الى غير ذلك ثم جعل
الاجماع فارقا بين تعقب المشية حيث يعاد الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحتمل فيه ذلك ويحتمل عوده الى الاخيرة
فقط ولا يخفى ان ما ذكره من نكتة الوقوف انما تترتب على تقدير قصد الاستثناء والتعليق والظاهر من ادلة اللاحقة برايه
ذلك فالمنع منه غير مطروح بدخوله على الماضي ونحوه يستدعي تاويلا كالتبرك او تقديرا كالقبول في مثال الحج والزيارة
ونحوه في نحوه ثم ما ذكره من ان الاجماع هو الفارق بظاهره غير سديد لانه لا اذا ثبت المقصود في ذلك ثبت في
غيره بضميمة اصالة عدم النقل بل التحقيق ان يجاب بان ذلك ارجاع الى الجميع بالقرينة لظهور ان المقصود من ذكر المستثنى
انما الامتثال او تخفيف الفوات والرهان يتركه كما يدل عليه ظاهر حكاية نهيه لبلوى اصحاب الجنة وهي مطردة في الجميع
حتى انه لو انتفى في البعض منعنا الحكم فيه والاجماع المدعى على خلافه ممنوع ومنها انه لو كان الاستثناء كل جملة كما لو قيل
في اية القذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا عد مستهجنا
ركيكا وليس ذلك الا لعود الاخير الى الجميع فيكون الباقي تكرارا محضا والجواب ان عد مثل ذلك مستهجنا انما هو لكونه

٢ عه صح

نظويله مع امكان الاقتصار على الاخيرة بنصب القرينة على عوده الى الجميع ومنها انه صالح للعود الى الكل والصالح حيث لا قرينة
يجب عوده الى الجميع اذ الحكم باولية البعض تحكم والجواب انه متضمن عدم اولية البعض فان شرب الاخيرة يصلح من جهة القرب اليه
ومنها انه لو قال له خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز والجواب انه خارج
عن محل النزاع اذ الكلام انما هو في الجمل دون المفردات وفي الرجوع الى الكل واحدا لا الى المجموع وفيه نظر يعرف مما مر بل
الوجه في الجواب ان قرينة الرجوع الى الجميع هنا قائمة وهي عدم استقامة المعنى على تقدير الرجوع الى الاخيرة فقط فلا تقتضي
الثبوت عند عدمها على ان ادلة التخصيص بجاعر بالجميع وضعا كما هو قضية بيانهم فلم يلزم الاشتراك والمجاز على تقديره ظ
بل لانها تستعمل في الرجوع الى المخصوص الاخيرة ايضا اتفاقا ومنها ان لواحق الكلام كالشرط والاستثناء يجب الحاقه به ما دام
المتكلم مشتغلا بالكلام فيجب عود الاستثناء المتعقب للجمل المتصلة الى الجميع لبقاء التشاغل بها والجواب ان بقاء التشاغل
انما يقتضي صحة اللحوق لا تحقق اللحوق ولكلام فيه بحيث من خصوص الاخيرة وجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لدلالته على نقض
الحكم الاول بتركنا العمل به في الاخيرة دفعا لمحذور الهذرية فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض واما تعيين الاخيرة فلقربها
ولانه لا قائل بعوده الى غيرها على تقدير عدم عوده الى الجميع فلان قيل ان اريد بمخالفة الاستثناء للاصل انه يوجب التجوز في لفظ العام
فهو على خلاف الاصل فلا وجه لكن لا يستقيم التعليل بمخالفته للحكم الاول اذ لا مخالفة فيه سواء قلنا بان الاسناد بعد الاخراج او
قلنا بان المجموع عبارة عن الباقي او قلنا بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء فان الا يتعدد الحكم على هذه التقادير
حتى يتحقق المخالفة ثم التمسك في ترك العمل بالاصل في الجملة الواحدة بلزوم محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة
الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يصح دفع الهذرية بمجرد حسبانها للخروج عن الاصل ولا يصح
الاستثناء وان نقص عنه في النحو عرفا وان اريد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم منه والاستثناء على خلافه لهذا
الاصل الممنوع للاتفاق على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب
التوقف عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو لا ذلك لكان التصريح بالخلاف
ولو في الاخيرة حال التشاغل منافيا له ووجب رده ولا يجدي عدم محذور الهذرية قلنا يمكن توجيه التعليل
بمخالفته للحكم الاول على بعض الوجوه التي ذكرناها في دفع التناقض المورد على الاستثناء الا انه لا ينفع المستدل حيث لا يقول
به او يحمل مخالفته للحكم الاول على مخالفته للحكم الذي يدل عليه الكلام اولا اي عند عدم قرينة الاستثناء فيرجع الى اصالة

الحقيقة

الحقيقة او ما يقرب اليها ثم التمسك في تخصيص العام بالرفع محذور الهذرية راجع الى بيان وجه كون الاستثناء مفيدا
للتخصيص وقيام قرينة عليه فلا يرد عليه ان الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه
وانه لا يلزم من اعتباره قرينة صورة الانفصال فانه انما يحافظ على رفع محذور الهذرية بالجمع بين الكلمات المتخالفة
ما لم يؤد الى ارتكاب هذر آخر كاهمال القواعد اللفظية المحكمة ولهذا ان كان المقتضي للتخصيص جملة مستقلة وكان
الحكم انشائيا جاز وان انفصل عنه في النطق وامتنع من ذلك في الجمل المتصلة نظرا الى بطلان الاستعمال لمخالفة الوضع ثم له
ثم عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فان ضرورة التوصل قاضية بخلافه وجواز اللحوق
باعتباره لا ينافي الظهور كما لا يخفى ولو لا ذلك لما اتجه التعويل على كلام من فاجاه عارض صده عن الكلام حال تشاغله به
بعد ان اتى بما يصح السكوت عليه اذا كان صالحا للواحق بل الوجه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثناء
الى ما عدا الاخيرة عند التجرد عن القرينة نظرا الى اصالة بقائه على العموم ونحن لا نتحاشى عنه لكن اين ذلك من اختصاصه بها
بحسب الوضع كما هو المدعى لا يقال اصالة بقاء ما عدا الاخيرة على العموم معارضة باصالة عدم لحوق الحكم له على العموم حيث
يكون الحكم فيه على خلاف الاصل كما هو الغالب فيتساقطان فلا يتم التمسك باحدهما لانا نقول اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل
لفظي فيترجح على اصالة البراءة واصالة العدم وغيرهما مما يعد من الاصول العقلية الظاهرية وتحقيقه ان تلك الاصول
بمقتضى الادلة التي افادتها انما تنهض حجة حيث لا دليل على خلافها وظاهر اللفظ دليل فلا تنهض حجة في مقابلته نعم لو كان
الاصل السابق مستفادا ايضا من دليل لفظي غير معتبر بصورة عدم الدليل حصل التعارض ولا بد حينئذ من مطالبة المرجح
الثاني لو جاز تعليق الاستثناء بما عدا الاخيرة بعد تعليقه بها لجاز تعليق المستقل بغيره والتالي باطل بيان الملازمة
انه بعد تعليقه بالاخيرة مستقل فلو علق بغيره ايضا كان تعليقا للمستقل وهو المراد بالتالي واما بطلانه فلان المقتضي
للتعلق انما هو عدم الاستقلال اذ المستقل لا يتعلق بغيره واجيب بان المستقل وجوبا لا يجوز ان يتعلق بغيره واما المستقل
جوازا كما في المقام حيث يجوز تعلقه بالجميع وبالاخيرة جاز تعلقه بغيره والاظهر ان يجاب بان الاستثناء محتمل للعود الى
الجميع والى الاخيرة فهو على تقدير عوده الى الجميع لا يستقل بالعود الى الاخيرة والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ تعلقه بالكل
تعلق دفعي وليس على التدريج كما يشعر به كلام المستدل الثالث ان من حق العام ان يحمل على عمومه ما لم يقم ضرورة
تؤدي الى ارتكاب خلافه ففي خصوص الاخيرة لم يقم ضرورة تحوجنا الى ارتكاب التخصيص فيما عداها فلا يجوز لنا تخصيصه

التخصيص اليه وهذا الدليل قريب من الدليل الاول بل لا يختلف معه الا في التعبير والجواب عنه الجواب عن الرابع انا عادلا استثنا

لكل جملة فان قلت فيها انه مخالفة الاصل وللالزم تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو باطل لنص

سيبويه عليه وقوله عجز ولانه لزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والجواب انا نختار عدم الاضمار وكلانسلم

لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو وهو ممنوع بل العامل فيه اداة

الاستثنا كما يذهب اليه من النحاة قائلا انها مناب استثنى وقيام معناه بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى كما ان

العامل في المنادي هو اداة الندا لقيامها مقام انادي سلمنا ذلك لكن لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد

اذا لا يجتمعنا ما يقتضى المنع وقول سيبويه بالمنع معارض بنص الكسائي والفراء على الجواز بل معارض بما ذكره هو في باب

الصفة من جواز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع ذهابه الى ان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف فان

نقيضه كلامه هناك جواز توارد العاملين على معمول واحد وقد اختار هذا المذهب بعض المحققين مستشهدا عليه

باخبارهم عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض حيث ان فيهما ضميرا واحدا بالاشتراك وذلك

لعدم جواز خلوهما عن الضمير بالاتفاق واعتباره في كل واحد منهما بخصوصه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما

به على المبتدا وهو جمع بين الضدين او في احدهما فيلزم استقلال ما فيه الضمير بالخبرية وانتفائها عن الخالي وهو خلاف

الغرض وفيه نظر لانا نختار القسم الاول ويمنع لزوم اشكال التناقض عليه وذلك لان كلا من الحلو والحامض اما

ان يكون ماخوذا بشرط ان لا يكون معه شي اخر وهذا يوجب التناقض ولا ينفع فيه وحدة الضمير فان ذلك لا يدفع

الجمع بين المتضادين وهذا ظاهر واما ان يكون ماخوذا لا بشرط وح فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير اذ لا تناقض

بينهما بهذا الاعتبار نعم لما كان كل منهما ظاهرا في معناه بالاعتبار الاول احتيج المتكلم الى اقامة قرينة على ارادته

بالاعتبار الثاني هذا وقد يتوهم ان ذلك من باب توارد المؤثرين على امر واحد ضعيف لان العوامل ليست

علل حقيقية بل علامات ومعرفات الى ان قال الاعلى عشرة الا اربعة الا اثنين كان من كل الاثنين راجعا الى الاخيرة

بعد ما تقدم اتفاقا قلنا في غيره والجواب عنه اما اولا فبانه خارج عن محل البحث اذ النزاع في الجمل المتعددة

المتعاطفة وليس هناك جمل ولا عطف واما ثانيا فبان عدم جواز العود الى الجميع هنا انما هو لقرينة لزوم التناقض بناء

على المذهب المشهور او لدفع محذور اللغو والهذيه بناء على مذهب المستدل حيث يكون مفاد الكلام على اعتبار عوده

الى الجميع

في المستثنى هو العامل

الى الجميع هو مفاده السابق عليه فان اخراج الاثنين من الاربعة والعشرة يقتضي الاقرار بالستة وقد افاده بالاستثنا

الاول وسياتي توضيح ذلك فيتعين عوده الى احدهما وليس ما يليه لقربه اليه فلا يلزم منه تعين العود الى الاخيرة

حيث لا قرينة عليه السادس الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الجملة السابقة كالسكوت فتكون مانعة من تعلقه

بها فاذا لا علم من حال المتكلم انه لم ينتقل الى الجملة الثانية الا بعد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت فانه يقتضي استيفاء

غرضه من الكلام والجواب المنع من كونها حائلة بحيث تقتضي منع تعلق اللواحق بها كيف وهو عين المتنازع فيه واحتج

السيد بوجوه الاول ان الاستثناء يستعمل تارة بالعود الى الاخيرة واخرى بالعود الى الجميع بلا خلاف في وقوع الا

ستعمال على الوجهين وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة والجواب ان اصالة الحقيقة انما تفيد كون الاستعمال على الحقيقة

اما كونهما على سبيل الاشتراك وتعدد الوضع فلا يجوز ان يكون ذلك بوضع واحد كما قررناه وقد يجاب بان الاستعمال

اعم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على ما حققناه الثاني ان القائل اذا قال اضرب غلماني وانو اصدقائي الا واحدا

حسن ان يستفهم هل يستثنى من الجملتين او من الجملة الاخيرة وذلك اية احتمال اللفظ واشتراكه والجواب اما اولا فبان

الاستفهام قد يحسن لدفع احتمال المرجوح ايضا تحصيلا للقطع او الظن القوي بالمراد واما ثانيا فبان الاستثناء في المذكور

لا يحتمل العود اليهما والاخراج منهما معا بل الى احدهما او اليهما والاخراج من احدهما على البدلية لظهور ان استثناء الواحد

لا يفيد اخراجه من جملتين ما لم ينته كما لو في بعض الامر ويحمل المثال عليه بعينه الثالث انه لا يبعد في الاستثناء المتعقب

للجملتين من عوده اليهما او الى احديهما الامتناع ان لا يكون عائدا الى شيء منهما وقد نظرنا الى ادلة من يخصه بالا

لاخيرة وادلة من يخصه بالجميع فلم نجد ما يوجب القطع باحدهما فوجب ان نقف ولا نقطع بالعود الى احدهما والجواب ان

عدم الدليل معتبر على احد القولين لا يوجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع انا قد بينا ما يوجب المصير الى ما اخترناه

الرابع ان الحال والظروف اذا وقعت عقيب جملة تعليقه كما لو قلت ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت ذكوني

قائما او جالسا او في مكان كذا احتمل ان يكون العامل جميع الافعال المتقدمة كما يحتمل الاخير وليس لنا في ذلك ان

نقطع باحد الامرين ما لم يقم قرينة عليه وكذلك الاستثناء قياسا عليها بجامع ان الكل فضلة في الكلام ياتي بها بعد

تمامه والجواب ان اللغة لا تثبت بالقياس كما مر مع ان الفارق في المقام موجود وهو اهويتة التقييد من

التخصيص على ان الحكم المدعى في الاصل في محل المنع اذ ان اريد تساوي الاحتمالات للقطع بانه متعلق بالاخيرة اقرب منها

الممتنع عليه الجامع وان سلم فليس هناك ما يقتضي خصوص الاشتراك بل الاعم منه ومما قلناه وما تقدم يجب صاحب المعالم
والفاضل المعاصر عند ذكر حجتنا وحجة البصري ظاهرة من بيانه وهي ان الاضراب عن الجملة الاولى يقتضي عدم العود
اليها فينافي رجوع الاستثناء اليها بخلاف ما لا يشتمل عليه والجواب ما قيل ان الاعم او الاصول الاضراب المنافي للعود فيما
ذكره على الاطلاق وعلى تقدير تسليمه كما في بعض الصور يكون ذلك قرينة حالية على عدم العود الى الجميع والكلام عند فقد
القراين مطلقا حالية كانت او مقالية ثم لا ثم ثانيا تعيين الرجوع الى الجميع عند عدم الاضراب لان ذلك انما يقتضي امكان
الرجوع لا وقوعه وحجة المتوقف حجة داحضة الى تصادم الادلة عنده ولما مر انه لو ثبت فاما بالعقل
ولا مدخل له واما بالنقل فوقوع التواتر منه يوجب عدم الخلاف والاحاد منه لا يفيد العلم وجوابه يعرف بما سبق ولم
يتعرض الحاجبي للحجة على ما صار اليه واحتج عليه العضدي بان الاتصال يجعلها كالجملة الواحدة والانفصال يجعلهما
كالاجانب والاشكال يوجب الشك وضعفه ظ لان الاتصال انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه والانفصال انما
يبعد الرجوع في بعض موارده لا مطلقا تتمة فيها فائدتان الاولى اذا تعقب الاستثناء لمفردات او جمل ومفردات او تعقب
غير الاستثناء من انواع التخصيص بالمتصل المعروفة لجمل او مفردات او جمل ومفردات وامكن العود الى الجميع ففي انسحاب
النزاع المذكور اليه وعدمه وجهان وتخصيص كثير منهم لعنوان النزاع بالاستثناء المتعقب للجمل يشعر بالثاني
وفي المعالم بعد ان صرح بالاول قال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون
في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء وهذه الدعوى عندي غير واضحة والتحقيق ان الاستثناء
ان تعقب جملا تامة او ناقصة فالظاهر عوده الى الاخيرة كما عرفت وان تعقب مفردات لم يبعد ظهوره في العود الى الجميع ما لم
يتخلل منها جملة فلا يرجع الى ما قبلها كما مر كل ذلك لمساعدة العرف عليه والتخصيص بالبدل كالتخصيص بالاستثناء
في جميع ما ذكر والتخصيص بالشرط المتعقب للجمل صالح للعود الى الجميع وضعا الا ان ظاهره في العود الى الاخيرة لما مر في الاستثناء
وفي المفردات يتعين عوده الى الجميع لانه قيد للعامل المتعلق بها ومع الاختصاص بالاخيرة لا بد من تقدير العامل لما قبله ومثله
التقييد بالغاية والفرق بينهما ان الشرط قيد للتكليف والغاية قيد للمكلف به والظاهر من التخصيص بالصفة عودها الى
الاخيرة في الجمل والى الجميع في المفردات وحكم المختلفات ظاهر مما مر الثانية اذا تعقب الاستثناء الاستثناء فلا يخلو اما ان
يكون هناك قرينة خارجية تقتضي التعيين فلا اشكال ح في التعيين او لا يكون وح فاما ان يشتمل المتأخر على عاطف او لا

وعلى الثاني

وعلى الثاني اما ان يستوعب الثاني الاول او لا فان اشتمل على العطف كقوله له علي عشرة الا اربعة والا ثلثة رجع
الثاني الى ما رجع اليه الاول كما هو قضية العطف من التشريك في الحكم وان تجرد عن العطف فان كان الثاني مستوعبا
للاول نحو له علي عشرة الا اربعة او خمسة تعين رجوع الثاني ايضا الى ما رجع اليه الاول لئلا يلزم الاستيعاب
او التناقض واللغو كما سيأتي وان لم يكن مستوعبا رجع الى المتأخر لانه اقرب دون المتقدم وحده لبعده ولا مع المتأخر
سواء كان بطريق التشريك او الاستقلال للزوم التناقض حيث ان قضية اخراجه عن المستثنى منه لحوقه حكم المستثنى
به وقضية اخراجه عن المستثنى لحوقه حكم المستثنى منه به لما عرفت من ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما هو التحقيق
عندنا واما على القول فللزوم اللغو لان الاعلام بعدم التعرض للمستثنى التالي في الكلام بعد عدم التعرض للمستثنى الاول وفي
الحكم اللاحق للمستثنى منه يفيد مفاد الاستثناء الاول ان اقتصر عليه ومجرد المغايرة الاعتبارية في القصد غير دافعة
للمحذور الهندسية لان المدار فيه على العرف وهو لا يعتد بمثلها فعلى ما قررنا اذا قال له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية
حتى انتهى الى الواحد كان اقرارا بخمسة على الخمسة وعلى هذا القياس لو قال له علي مائة الا تسعين الا ثمانين حتى انتهى
الى العشرة او قال له علي الف الا تسعمائة حتى انتهى الى المائة والضابط ان يجمع الاعداد المثبتة وهي الازواج والمنفية وهي
الافراد ويسقط جملة المنفية عن جملة المثبتة ولو عكس القسم الاول فبدأ بالواحد وختم بالتسعة لزمه واحد ولو ختم
بالواحد لزمه خمسة ولو انه بعد ان وصل في القسم الاول الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة لزمه واحد
فلنا في صحة ما عدا الاول من الثلثة المتأخرة نظر لاستلزام الاستثناء المستوعب في قوله الا اثنين مثلا على ان
تعقبه للجميع عن حد الاستيعاب ومقتضى ما ذكرنا عدم جوازه ثم يقبل اقراره من اقربه على الوجه المذكور حملا لكلامه
على الوجه الصحيح عنده بطريق التقليد او الاجتهاد فصل اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل يقتضي ذلك
تخصيصه به او لا ذهب الحاكمي الى ذلك وتوقف قوم وقد مثلوا له بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات يتناول البائنات والرجعيات والضمير في قوله بردهن يرجع
الى الرجعيات خاصة اذ لا حق للزوج في الرجوع الى غيرهن اجماعا وكذا الضمير في قوله وبعولتهن في اظهر الوجهين ثم
الظاهر ان النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية او غيره وفيما اذا كانا في
كلام واحد واستغنى المقام عن عود الضمير اليه نحو اكرم العلماء وجالسهم اذ اعلم اختصاص الحكم بمدام العدول منهم ولما

في تعقب العام بضمير
يرجع الى بعض ما يتناوله

اذا كان في كلام واحد فاستدعى عود الضمير اليه كما لو قيل المطلقات احق ازواجهن بردهن فلا اشكال في
تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض لبعد الاضمار وتعذر الاستخدام ولهذا لم يجر النزاع احد في قوله تعالى
المطلقات يتربصن مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات ثم الاحتمال العام في مثل الاية دائر بين وجوه خمسة الاول ان
يخص العام بالبعض الذي يختص به حكم الضمير وهذا على تقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز في الضمير لانه موضوع للرجوع
الى مدلول المرجع حقيقة كان او مجازا الثاني ان يراد بالعام العموم ويعتبر عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام
الثالث ان يراد بالعام وبضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج في الضمير الرابع ان يضمر لفظ البعض فيقدر
برد بعضهن الخامس ان يتوسع في النسبة الى الضمير بان يراد بالعام وبضميره العموم ويعتبر اثبات الحكم للجميع في الجملة الثانية
باعتبار ثبوته للبعض توسعا والاظهر عندي ارتكاب الاستخدام في الضمير وابقاء العموم على عمومه وفاقا للشيخ
متابعينا لشاع ترجيح الاستخدام في الضمير على بقية وجوه التصرف فيهما عدا التخصيص ان الاستخدام في المقام نوع من
التخصيص لان التخصيص كما يكون بالاخراج كما في الاستثناء كذلك يكون باستعمال العام في الخاص كما في المقام فان الضمير الراجع
الى العام ظاهر في العود الى جميع افراده فقصره على البعض تخصيص له ولا ريب في رجحان التخصيص على بقية وجوه التصرف لندرتها
وغلبته بخلاف ما عداه وليس لهذا التخصيص خصوصية من بين افراد التخصيص توجب عدم مساواته لها في الحكم المذكور
فان ظهور الضمير في شموله لاجزاء مرجعه ليس باقوى من ظهور العام في شموله للافراد معه وعلى ترجيحه على
التخصيص بالاخراج ان المتبادر من التخصيص بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال العام في الخاص كما ان المتبادر من التخصيص
بالمتصل ان يكون بطريق الاخراج وعلى ترجيح تخصيص الضمير على تخصيص المرجع ان الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير
لجميع افراده من جملة ما يقتضي منع عموم الضمير دون المرجع فيتعين التخصيص فيه واعتناء الشمر في المرجع عن التصرف في الضمير لا يوجب
التكافؤ لان التصرف في مورد التعارض ودلالة الدليل اولى من التصرف في غيره اعتبارا وهو الظاهر فما كان يرشد اليه الذي
في نظائره ومع التنزل فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف
وفي هذا نظر والمعتمد ما قررناه اولا لان الضمير موضوع للعود الى مرجع معهود بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض
من غير قرينة على التعيين لزم التجوز فيه ومجازيته بهذا الاعتبار غير مجازيته باعتبار التخصيص فلا نسلم انه يساويه في الحكم
ان التجوز الحاصل من صرف الضمير عن قصده من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل باعتبار التخصيص فلا يكون من تعارض

التحقيق

التخصيصين لانا نقول الضمائر موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم ولما كونه متعينا عند المخاطب فغير معتبر في وضعها وان
كان على خلافه فالظاهر من اعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع وصح الضمير عند المخاطب للعود الى كل واحد واراد المتكلم معينا
منها لم يكن مجازا اصلا بل كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين مع ان المرجع في محل البحث غالبا ما خوذ ايضا
باعتبار كونه معهودا ومعلوما كالجمع في المثال فانه لا فرد معينة لمكان اللام المفيدة للاشارة المستلزمة لاحضار المشار اليه
من حيث كونه معينا ومميزا فتخصيصه بالبعض يوجب انتفاء التعيين بالنسبة الى المخاطب والتحقيق ان ظهور الضمير في الرجوع
الى تمام مدلول المرجع كظهور الجمع المعرف باللام الدال على جميع الافراد في كونه مستفادا مما اشتمل عليه من الاشارة المستدعية
لتعيين ما اشير اليه عند المتكلم الظاهر في اعتبار تعيينه عند المخاطب ايضا وان استعمالهما مجردا عن اعتبار التعيين عند
المخاطب مخالف للظاهر دون الوضع فيتساويان في كون تخصيص كل منهما مخالفا للظاهر ولو سلم ان الاشارة تستدعي تعيين المشار
اليه عند المخاطب ايضا بحسب الوضع فهما متساويان في مخالفة الوضع فيبطل ترجيح تخصيص المرجع ومنه يظهر فساد الوجه
الاخير اذ ليس عدم مطابقة الضمير للمرجع امرا زائدا على تخصيصه واجيب موافقا بان العام يحمل على عمومه ما لم يقم
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد اليه غير صالح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما
عن حقيقته خروج الاخر عن حقيقته ورد بالمنع من عدم الصلوح لان اجراء الضمير على حقيقته يستلزم تخصيص المرجع لكنه لما
كان موجبا للتجوز في لفظ العام حصل التكافؤ الموجب للتوقف وفي كل من الايراد والجواب نظر اما في الايراد فلما عرفت
من منع التكافؤ فان التصرف في مورد التعارض اولى كما مر واما في الجواب فلابتنائه على ما يظهر من ذيله على ان التجوز في المرجع
يوجب التجوز في الضمير وهو غير سديد بل التحقيق ان الضمير موضوع للعود الى ما اريد من مرجعه حقيقة كان او مجازا وصريح
التبادر المقتضى بالاطلاق كلمات النقلة يدل عليه نعم صدر الجواب صالح للتنزيل على ما ذكرناه كما لا يخفى واحتج القائلون بتخصيص
العام بان ابقاءه على عمومه مع تخصيص الضمير يوجب عدم المطابقة للمرجع والتزامه والجواب المنع من بطلانه لامكان تخصيص الضمير
او ارتكاب الاستخدام فيه بل هو اولى على ما مر البيان واحتج المتوقف بان كلا من تخصيص العام وارتكاب الاستخدام يستلزم المجاز
ولا مرجح فيجب الوقف والجواب المنع من استلزامهما المجاز وعدم المرجح كما عرفت والعجب من صاحب المعالم حيث جعل
الاستخدام هنا مجازا مغايرا للتخصيص ومع ذلك حكم بالتكافؤ وضعفه فان رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز مما لم ينقل
فيه خلاف وقد صرح به هو ايضا في غير المقام واعلم ان من امثلة الباب ايضا قوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الى قوله وان

فصل في جواز التخصيص بمفهوم المخالفة

عرضوا الطلاق فان الجمع المضاف يعم الرجعيات والمتمتع بهن والصغيرة في غيرهن ولا حاجة الى النوع الاول لان للطلاق والمتمتع بها اجماعا

فصل لا كلام في جواز التخصيص بمفهوم المخالفة حيث يكون حجة وان كان قد ذهب الاكثرون الى الجواز وهو المختار والاخرون الى
المنع احتج الاولون بانهما دليلان تعارضا فيخصص به طريق الجمع بينهما فيتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء
العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فيستدعي ترجيح الاول من مرجح وبعد ذلك فانه طريق جمع لا يكفي فان الثاني ايضا طريق جمع والاولى
في الاحتجاج ان يقال تخصيص العام اولى من الغاء المفهوم لان الغائه يوجب المحذور فيما دل عليه وقد مر في تعارض الاحوال ان
التخصيص اولى من المجاز احتج الاخرون بان المنطوق وان كان عاما اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح لمعارضته
فان الخاص انما يقدم على العام ان كان اقوى دلالة منه واجاب بعض المعاصرين بمنع كون دلالة العام اقوى بالنسبة الى مورد الخاص بل
التحقيق ان دلالة المفهوم لا يقصر عن غالب العمومات في القوة هذا كلامه ولا يلائمه ما اختاره من القول بالتخصيص اذ دعوى المساواة
على تقدير تسليمها لا ينافي ترجيح التخصيص وهو يوجب المصير الى الوقف وتعليل بعضهم له بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وهو اولى
من الغاء احدهما عليل لما عرفت من ان طريق الجمع لا ينحصر في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء بعض المدلول من دلالة العموم كذلك يمكن بالغاء
بعض المدلول من دلالة المفهوم وهذا اوضح بل الذي يأتي على القول بالتخصيص ان قوة دلالة الخاص وان كان مفهوما اقوى من دلالة
العام وان كان منطوقا فيتعين تخصيصه به ودعوى المساواة لاطلاق ذلك غير مستقيم والتحقيق ما يتجه ان ليس لاحدهما ترجيح على الاخر
على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات فقد يترجح جانب المفهوم اما لقوة في دلالته كمفهوم انما وما والا او
لشواهد خارجية وقد يترجح جانب العام اما لقوة دلالته في العموم ككل مع كون المفهوم ضعيفا كمفهوم الشرط الغير الصريح
ومع التساوي او الشك في الترجيح فالمختار المبني على التساقط او التخيير على القولين وبالجملة فهو من جملة ما يتعارض فيه الدليلان
فيجري فيه ما يجري هناك وضعف ما مر ظاهر مما قررنا على ان الكلام هنا في ترجيح المفهوم او العام على الاخر باعتبار نفسهما
لا بملاحظة امر آخر

فصل لا ريب في جواز تخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر وما في معناه من الخبر المحفوف بقرائن
العلم بنفسه وبالاخر وتخصيص خبر الواحد حيث نقول بحجيته بنفسه وبهما وتخصيص الكل بالاجماع القطعي والعقل وفي جواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد المجرد عن قرائن العلم على تقدير حجيته اقوال فاجازه العلامة وجماعة ومنعه آخرون ومنهم السيد المرتضى رحمه الله
بعد التنزل عن اصله وفصل ثالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصل او منفصل وبين غيره فاجازه في الاول ومنعه في الثاني وفصل
رابع بين العام المخصص بدليل منفصل ولو ظني وبين غيره فاجازه في الاول ومنعه في الثاني وتوقف قوم والمختار عندي هو الاول

لنا انها

لنا انهما دليلان ظاهريان وقد تعارضا على وجه يمكن الجمع بينهما فكان ذلك اولى من طرح احدهما لما فيه من العمل بالدليلين
فان لم يكن الجمع بينهما بغير طريق التخصيص تعين والا ترجح التخصيص نظرا الى كونه اقرب من غيره لغلبته وشيوعه ما لم يعارضه
ما يخالفه من دليل خارجي لكنه خارج عن محل البحث لان كلامنا في ترجيح التخصيص بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن القرائن
الخارجية والتحقيق انا حيث اثبتنا في محله انسداد باب العلم ووجوب التعويل على الطرق الظنية فلا ريب ان الظن هنا في
جانب العمل بالخبر الخاص دون عموم الكتاب لا سيما هو المعروف بين اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا كما يظهر بالتتبع في مظانه
لحكمهم بحرمة كثير من المطاعم من الحيوانات وغيرها باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية
على حلية الجميع وان عمم محل البحث الى العموم الحكمي فقد حكموا بحرمة كثير من انواع الاشياء باخبار الاحاد مع دلالة عموم الحكمي
وكرم شأنه خلق لكم ما في الارض جميعا على اباحتها وعلى هذا القياس حكمهم ببطلان كثير من العقود او عدم لزومها
ولو الاخلال ببعض الشرائط الثابتة باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود على لزومها الى غير ذلك مما يعرف
بالتتبع في كتب الفقه وابوابها فلا نطيل الكلام بذكر تفاصيلها واما ما وقع في كلام بعض المعاصرين من انه قل ما يوجد خبر لا
يكون مخالفا لعام من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابت بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ونحوه فضعفه ظاهر لان عمومات اصل البراءة انما تقتضي البراءة حيث لا دليل على التكليف كالاية التي تمسك بها بناء على
دلالتها على ذلك فان عمومها مخصصة بالاستثناء فلا يعارضها ادلة التكاليف بوجه وانما هي مصاديق لمفهوم ما يخصصها
بل احتج المانع بوجوه الاول ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يعارض بالظني والجواب المنع من كون الكتاب قطعيا
ان اريد كونه دليلا قطعيا وان اريد انه مقطوع الصحة صدوره فقطعيته لا يوجب كونه دليلا قطعيا اذ المعارضة بينهما
انما هي من حيث كونهما دليلين وليس الكتاب بمجرد قطعية سنده دليلا بل به وبدلالته فينبغي كونه دليلا على الامرين فاذا
كان احدهما ظنيا لم يكن المبتني عليه قطعيا بالضرورة فظهر ان المعارضة هنا انما هي بين دليلين ظنيين فيتوقف
الترجيح على وجود بعض المرجحات وقد عرفت ان الجمع بينهما بالتخصيص اولى من طرح دليل الخاص الذي حجيته الكتاب مقطوع
بها والقطع بحجية خبر الواحد ظهر حال معارضته لعموم الكتاب لوقوع الخلاف في حجيته والمحتمل للترجيح
لمعارضة القطعي لانا نقول كما لا قطع بحجية خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها ايضا فيتساويان في كون كل منهما حجة غير
قطعية لان الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلافه فانما يسلم حيث لم يرد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سيأتي تحقيقه

لكن لا انقطع بحجية الكتاب ح

ثم يكون دلالته قطعية في حق المكلف في الفاظ التي الواقع لحوق وقوع البيان وعدم وصوله اليه او نحو ذلك واما لو وصل اليه البيان ولو بطريق اخبار الاحاد حيث تقول بحجيتها لم يلزم قبح الخطاب بما له ظاهر اذا لم يرد ه‍ذا وما وقع في كلام صاحب المعالم تبعا للعضدي من ان العام في المقام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص ظني المتن قطعي الدلالة فلكل جهة قوة فهو بظاهره غير مستقيم لان دلالة الخاص كثيرا ما يكون ظنيا ايضا لتطرق احتمال التجوز اليه بل كثيرا ما يكون ايضا عاما محتملا للتخصيص كالاصل ولو اراد بقطعية دلالته كونها اقوى من دلالة العام توجه عليه المنع من مساواة الجهتين الثالث لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلة التي تمسكوا بها على جواز التخصيص وهو الجمع بين الدليلين جارية بعينها في النسخ فلو صحت علة لصحت فيهما في المقامين والجواب انه لو سلم قيام الاجماع على ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين المقامين ومخرجا لخصوص النسخ مما تقتضيه القاعدة الاصلية فيبقى ما عداه اعني التخصيص على حكم الاصل وقد يفرق ايضا بان احتمال النسخ ابعد من احتمال التخصيص لغلبته وندرة النسخ فعدم مقاومة خبر الواحد للقوي لا يستلزم عدم مقاومته للضعيف وبان النسخ رفع لما ثبت حصوله من الدلالة او المدلول الذي هو الحكم والتخصيص دفع لما لم يثبت حصوله والدفع اسهل من الرفع واعترض عليه الفاضل المعاصر بما حاصله الدعوى اسهلية احدهما من الاخر لا تستقيم فيما يستند الى الفعل تعالى لتساوي كل الحوادث بالنسبة اليه ومع ذلك فهو مبني على ان الممكن لا يحتاج في البقاء الى مؤثر جديد وهو ممنوع انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلانه ان اراد وابا سهلية الدفع من الرفع كونه اقرب في النظر الى الوقوع باعتبار قلة ما يتوقف عليه بالنسبة الى الحوادث المراد ان ركنا بل اسهل فان المفروضة حاكمة بتساويهما بالنسبة اليه من غير احتمال لغيره ونعم واما في الثاني فلانه ان اريد بالمؤثر الجديد المؤثر الحادث بعد الاول فعدم حاجة الممكن في البقاء اليه وان اريد بقاء المؤثر السابق فمع انه لو توقف الدليل على عدم الحاجة اليه بل بما يتقوى على تقدير ثبوتهما لتأكد استصحاب بقاء الاثر باستصحاب بقاء المؤثر ومما حققنا يتبين فساد ما يقال في اثبات الملازمة من ان النسخ نوع من التخصيص لانه رفع لعموم الحكم الثابت بحسب الازمان فمقتضى جواز التخصيص بخبر الواحد جواز النسخ به ايضا وذلك لان التخصيص المبحوث عنه هنا ليس مطلق التخصيص بل ما عدا النسخ والمناقشة لفظية مع انا نمنع كون النسخ نوعا من التخصيص بل هو رفع للحكم الثابت على تقدير عدمه بخلاف التخصيص وسيأتي بيانه في مبحث النسخ الثالثة قوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ولا ريب ان الكتاب احسن من الخبر فينبغي اتباعه والجواب اما اولا فبالنقض بما اذا كان الخبر متواترا او محفوفا بقرائن العلم فان الخصم

لا يلتزم

في جواز تخصيص الكتاب بالخبر

لا يلتزم بعدم تخصيص العام الكتابي به واما ثانيا فبالحل وهو ان الخاص اقوى دلالة من العام فهو من هذه الجهة احسن من العام ولذا كان العام باعتبار الخاص احسن متنا ولذلك ان نمنع عموم الاية للمقام لعدم مساعدة السياق عليه وقد يستدل على المنع بالاخبار التي دلت على طرح الاخبار التي تخالف كتاب الله فانها بعمومها او اطلاقها تتناول المقام ايضا والجواب انا نمنع تلك الاخبار للمقام لمعارضته بعموم ما دل على حجية اخبار الاحاد من الاخبار وقاعدة الجمع ولان قضت بتحكيم الاولى فيه الا ان الثاني لمعاضدته بالعمل كان بالترجيح اجدر على ما عرفت مضافا الى منع شمول اطلاق المخالفة في تلك الاخبار لمثل ذلك فان المتبادر منها المخالفة التامة بحيث لا يتيسر الجمع ولهذا لا تعرض في اخبار العلاج عند تعارض الاخبار لوجوه الجمع على ان المخالفة المذكورة لو تناولت مثل مخالفة الخاص للعام لتناولت مثل مخالفة المقيد للمطلق لتقاربهما في الدلالة وعلى تقديره يلزم طرح عموم تلك الاخبار للمقام لانه مخالف لاطلاق اية التبين والنفر بناء على دلالتهما على حجية خبر الواحد وما يشتمل منه صحته سنده فهو فاسد بالضرورة واما اية وما اتيكم الرسول فخذوه فلا مخالفة بينها وبين تلك الاخبار كما نعم بعض المعاصرين حيث تكرها معها فان هذه الاية انما تدل على وجوب العمل بقول الرسول لا بقول من يخبر عن قوله اذا لم يوجب العلم به وهذا ظ واما ما يقال من ان جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص تلك الايات بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فيرد بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص الكتاب لان غاية الامر ان يتعارضا من وجه وهو لا يوجب التخصيص وكون دلالة تلك الاخبار على المنع بالعموم والوضع ودلالة تلك الايات بمجرد الاطلاق لا يقتضي الترجيح مع معارضتها بالمرجحات اخر يقتضي تاكد تلك الاطلاقات وترجيحها كما مر احتج المفصلون على صورة المنع بما مر من ان الخاص ظني فلا يصلح لمعارضة العام القطعي وعلى صورة الجواز بان العام فيها ظني لصيرورته مجازا اما عند الفرقة الاولى فبمطلق التخصيص واما عند الفرقة الثانية فبالتخصيص بالمنفصل فيصلح للدليل الظني لمعارضته والجواب انه ان اريد ان العام قطعي بمتنه فلا يعارضه الدليل الظني فهذا لا يختلف بكونه حقيقة او مجازا قطعا فعلى تقدير ترجيحه يلزم ان لا يعارضه الظني مط وهم لا يقولون به وان اريد ان دلالته على تقدير بقائه على الحقيقة قطعية ايضا فان ارادوا بها قطعية بحسب الظاهر فالعام المخصوص ايضا كذلك وصدر خبر الواحد لقيام الادلة الدالة على حجيته فلا يكون من معارضة القطعي بالظني بل بقطعي اخر ويرد على الفرقة الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم لجواز التخصيص بصورة تخصيصه بدليل منفصل ولو ظني يقتضي تسليم القول بجواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقا لانه من قبيل المخصص المنفصل

الظني الا ان يق ان ادلة حجية ما عدا الخبر الواحد لكن ينبغي عليهم اثبات الفارق واخ المتوقف بتعارض الادلة وعدم
المرجح وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر في الكلام في تخصيص الخبر المتواتر والمحفوف بخبر الواحد ولهذا ان الكلام فيه
كالكلام في تخصيص الكتاب به وان لم اقف على من نبه عليه لجريان اكثر الوجوه المذكورة فيه تنبيه ذكر بعض افاضل متاخري
المتاخرين ره ان استصحاب الحكم المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافيه عموم ادلة حجيته من الاجماع
الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بمدلول الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص كما
نبها حجيته كل يحيل الى ادلة عامة بل بمقتضى الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص به لا يتعداه الى غيره
فيقدم على العام كما هو في غيره من الادلة عليه ولهذا نرى ان الفقهاء يستدلون في اثبات الشغل والنجاسة والتحريم بالا
ستصحاب في مقابلة ما دل على البراءة الاصلية وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة
والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي كون التحديد به تحقيقيا او تقريبيا وفي صورة صيرورته قبل ذهاب
الثلثين دبسا الى غير ذلك هذا محصل كلامه ولا يخفى ما فيه بل التحقيق ان هنا مقامين الاول تخصيص العام ورفع
شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب والثاني حكم التخصيص بعد قيام الدليل في بعض ما يتناوله العام بالاستصحاب اما
المقام الاول فلا ريب في عدم حجية الاستصحاب فيه سواء كان موافقا للاصل او مخالفا له لان ادلة حجيته مقصورة على
صورة عدم دلالة دليل على الخلاف ولو كان في ادنى درجة من الحجية وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته
ولا كلام في ان ظ الامر والنهي لا يعارضان باستصحاب براءة الذمة والا لم يثبت بمجردهما ايجاب ولا تحريم اصلا
فكذا ظ العام لمشاركته للجميع في كونه دليلا لفظيا معتمدا على الاصول الظاهرية ولانه لو صح الاستصحاب دليلا على
تخصيص العام لبطل الاحتجاج بالعمومات المخالفة له لوجوب قصر حكمها على بعض لا يجوز تطرق التخصيص اليه لان القدر
الثابت بها ارتفاع حكم الاستصحاب بالنسبة الى ذلك البعض واما بالنسبة الى غيره فليس هناك ما يدل على رفعه الا العموم
وقد فرض عدم صلوحه له والفرق في ذلك بين الاستصحاب الموافق للاصل والمخالف له مما لا وجه له بعد اشتراك
المستند وعموم ادلة حجيته نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النسخ عند سبق الحضور (?) لعمل المسوق عنه فانه ينهض دليلا
على التخصيص بضميمة ورود طرو التخصيص وبعد النسخ كما سيأتي واما المقام الثاني فلا ريب في حجية الاستصحاب
فيه ان اشتمل على شرايط الحجية من غير فرق بين الموافق له للاصل والمخالف له وهو مما لا خلاف فيه بين القائلين بحجيته كما

ليس

ليس من باب تخصيص العام بالاستصحاب في شيء ومن هذا الباب ما ذكره من الامثلة فان عمومات البراءة انما
دلت على البراءة عند عدم قيام دليل على الاشتغال فاذا دل الاستصحاب على بقاء الاشتغال او على بقاء موضوع يتفرع
عليه الاشتغال ثبت الاشتغال وليس شان الاستصحاب ح تخصيص تلك العمومات بل التحقيق عنوان (?) احقت تلك العمومات
بغيره وكذلك الكلام في عمومات الطهارة وقد يتخيل ان حكمنا بنجاسة الكر الملتئم من قليلين متنجسين مبني على تخصيص عمومات
طهارة الماء بالاستصحاب فضعفه يعرف مما قررناه فان ادلة طهارة الماء منها ما يفيد طهارته الابتدائية واستدامتها
بغير الاستصحاب فاذا دل دليل على عروض النجاسة عليه بالملاقاة والتغيير لم يكن مخصصا لذلك العموم بل رافعا
لاستمرار الطهارة المستفادة من الاستصحاب ومنها ما يفيد طهارة الماء الى ان يعلم نجاسته ولو بدليل شرعي وهذا العام
مما لا تخصيص له اصلا وحيث يقوم دليل على الانفعال كان ذلك محققا لعنوان الغاية لا مخصصا لعموم المغيا نعم
لو تمسكنا في الفرض المذكور بالاستصحاب في مقابلة قوله ع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على عمومه للخبث السابق
واللاحق كما هو الظ كان تخصيصا للعموم بالاستصحاب لكن الرواية ضعيفة غير معمولة والاستدلال بالاستصحاب هناك
لضعف الدليل وقصوره عن الحجية لا لان الاستصحاب مخصص لعمومه فاتضح مما حققنا ان الفاضل المذكور قد خلط
بين المقامين من حيث ان صدر كلامه يدل على مصيره الى الجواز في المقام الاول وذيله يدل على اثبات الجواز في المقام
الثاني واتضح ايضا ضعف دليله وعدم مساعدة ما استشهد به من كلام الاصحاب على دعويه تنبيه كلما تعقل فصل
اذا ورد عام وخاص وتنافيا في الظ فان كانا في كلامه تع او في كلام رسوله صلعم او كان احدهما في كلامه تع والاخر
في كلام الرسول صلعم وفي حكم اللفظ ما قام مقامه من الفعل والتقرير فلا يخلو اما ان يعلم تقارنهما او تفارقهما بالعلم
بتأخر الخاص او تقدمه سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور او لا او يجهل ذلك فهنا صور اربع الاولى ان يعلم التقارن
والمراد به التقارن العرفي ولا اشكال ح في وجوب حمل العام على الخاص سواء تقارنا حقيقة ولا يتصور الا في الخاص
الفعلي او التقريري او تقدم العام على الخاص في الذكر او تاخر عنه بحيث لا يقدح في التقارن العرفي نعم يشترط في
القسم الثاني عدم حضور وقت العمل قبل ورود الخاص والا كان نسخا له لا محالة للبيان الاتي ولم يتعرض احد لهذا
الاستدلال لعله لبعد الفرض الثانية ان يعلم تاخر الخاص عن العام فح ان علم ورود الخاص بعد العمل بالعام في
مورده او بعد حضور زمانه للمعين له وان لم يعمل به ولو ببينة ان كان له مبدا مخصصا تعين كونه ناسخا للدليل

الكلام في تعارض العام والخاص المتنافي الظاهر

تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كما لو قال اكرم كل عالم او قال اكرمهم في كل خميس او قال في الصورتين يوم اكرام
اخوتهم مقام اكرامهم مطلقا او عند تعدد اكرامهم ثم قال لا تكرم زيدا العالم يوم اكرامهم او اكرام اخيه او بعد مضي الوقت
وان تخالف عاصيا ثم يعتبر انه لا يمنع من تقديم البيان مانع فان التأخير في مثل ذلك لا يوجب النسخ وعليه ينزل الاطلاق كما تم
في المقام ونظائره وان علم وروده قبله تعين كونه تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ واحتملهما بناء على جوازه فالاظهر
ترجيح التخصيص لغلبته وندرة النسخ سيما ما كان منه قبل وقت العمل وكذا ان جهل وروده قبله سواء علم تاريخ العام او لم
يعلم تغليبا لجانب التخصيص لما مر من غلبته وشيوعه مع احتمال تقديم النسخ فيهما نظرا الى اصالة تأخر الحادث واصالة
مقارنته للجزء المتأخر فلو كان تخصيصا لزم الاغراء بالجهل على تقديره ويمكن دفعه بان الاصل مثبت ولا تعويل عليه هذا
كله على القول بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب واما على القول بعدمه فان اجاز هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت
العمل او جاز وقوع ذلك فقط فعلى تقدير الوقوع يتعين عنده ان يكون نسخا والا امتنع من وقوعه بعده بجعله نسخا الا ان يتم
عليك ان ما ذكرناه على هذا القول انما يمشي بالنسبة الى نفس كلامه تع وكلام رسوله صلعم او ما قام مقامه من الفعل والتقرير
واما بالنسبة الى الروايات الحاكية لذلك فيمكن اختيار التخصيص مع عدم ثبوت ورود الخاص بعد العمل بعموم العام في مورده
لكونه اولى ولا ينافيه عدم نقل اقتران المخصص لجواز ثبوته وترك الراوي له غفلة او لتجويزه تأخير البيان او لغير ذلك
ويحتمل كونه نسخا اخذا بظاهر النقل المجرد حملا لفعل المسلم لا سيما الثقة على ظاهره وهو بعيد نعم لو صرح راوي العام بفراغه
عن المخصص حصل التعارض بين نقله وبين نقل الاخر للمخصص ويمكن ترجيح الثاني لتقدم المثبت على النافي والاظهر الحمل على
النسخ الثالث ان يعلم تأخر العام عن الخاص فان علم تقدمه على زمان العمل به تعين ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ
قبل حضور وقت العمل وان اجزناه او علم تأخره عنه تعارض عموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان
وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد والظاهر ترجيح التخصيص على النسخ وقيل بل يرجح النسخ وهو محكي
عن الشيخ ومنهم من توقف لنا ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر لغلبته وندرة النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العمومات الواردة
في الشريعة مخصصة وقل من الاحكام ما هي منسوخة فيتعين الحمل عليه ولان التخصيص دفع للامر الغير الثابت والنسخ رفع
للامر الثابت فيترجح اعتماده عليه ولان في التخصيص جمعا بين الدليلين وفي النسخ اهمالا لاحدهما ولا ريب ان الجمع اولى من
الاهمال وفي الوجهين الاخيرين نظر اما في الاول فلان الاعتبار انما كان بالظن ولا ريب ان كلا من النسخ والتخصيص دفع حيث

انهما

انهما يرفعان ما يثبت في الظاهر من عموم الحكم للافراد كما في التخصيص او للازمان كما في النسخ وان كان بالنسبة الى الواقع قطعا
ان كليهما دفع للامر الغير الثابت غير ان التناول لجميع الافراد والازمان ظهور ان الحكم غير ثابت فيهما واقعا الا انه لم
يتبينه ويمكن دفعه على الاول بان العام المتأخر لا ظهور له في العموم اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم الخاص المتقدم فانه حين
وروده لا معارض له فيثبت له ظهور في الجملة وعلى الثاني بان النسخ رفع للحكم الثابت ولو بحسب الظاهر وقد تنبه لذلك قوله فان
كان ابتداء بحسب زمن النسخ مبنيا على الخ ويلتزم بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مطلقا ودفعه بان النسخ لا يوجب البداء
لانه عبارة عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الالزامية الابتلائية واما في الثاني فلانا
لا نم ان النسخ يقتضي اهمال احد الدليلين بمعنى الغائه رأسا وانما يوجب اهمال عمومه الزمني المتأخر وهذا حاصل في التخصيص
ايضا احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان من قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين كان ذلك بمنزلة ان يقول لا تقتل
زيدا ولا عمرا والى اخر الافراد فكما ان الثاني لا يحتمل الا النسخ فكذا الاول لانه بمنزلته والجواب منع عموم المنزلة والمساواة
في جميع الاحكام فان افتراقهما بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني الثاني ان المخصص للعام مبين
له فلا يصح تقدمه عليه والجواب ان تقدمه عليه زمانا بالاعتبار عليه وانما الممتنع تقدمه عليه بصفة البيانية وهو غير لازم
على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض له بعد ورود العام الثالث لو لم يكن العام المتأخر ناسخا لزم تأخير البيان
عن وقت الخطاب الرابع كما ان الخاص المتأخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا متأخرا فكذلك العام المتأخر يبطل حكم
الخاص المتقدم لكونه ايضا منافيا متأخرا وهو معنى نسخه له والجواب ان ابطال الخاص لحكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه
منافيا متأخرا بل لذلك مع قوة دلالته وعدم صلوح العام المتقدم لابطاله الا ترى ان العام قبل الخاص لا يساويه فيه وهذا غير محقق
في العام المتأخر الخامس ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والجواب منع ثبوت النقل المذكور
وعلى تقدير تسليمه لا نم صحة التمسك به لان التعويل عندنا على مقالة ابن عباس وفعله وبعد التنزل نتكلم على الصور
التي لا يحتمل التخصيص وان جهل تقدمه على زمان العمل او تأخره عنه كان حكمه حكم الجهل في الصورة السابقة الرابعة ان يجهل تقارنهما
وتقارنهما على الوجه المذكور سواء علم تاريخ صدور احدهما او لم يعلم وعلى ما حققناه في الصور السابقة من ترجيح
التخصيص على النسخ ما لم يتبين الخلاف يتجه هنا احتمال التخصيص مطلقا مع احتمال ترجيح النسخ حيث يعلم تاريخ العام ولا يعلم
تاريخ الخاص نظرا الى اصالة تأخره فيقارن اخر زمن العمل بالعام لان كلا منهما حادث بعد زمن ورود العام للعلم

بسبقه على زمن العمل بالعام ولو عين جو ذلك الزمن الذي يقتضي العام وقوع العمل فيه كان للاحتمال المذكور اظهر لكن مع
معارضته ذلك باظهرية التخصيص من جهة الغلبة للجمعي يتر يعيد بها غالبا اذ لا بد من الاخذ بالخاص ونفي العمل با
لعام في مورده على التقديرين ولذا قد يكون العام قطعيا والخاص ظنيا الا ان اصالة التاخر لا يصح حجة لاهمال الدليل
مع ظن حجيته وما يتوهم من ان الخاص المتاخر ان كان واردا قبل حضور وقت العمل كان مخصصا وان كان واردا بعده كان
ناسخا ويبتني حجيته على الثاني على ما اذا كان الخاص قطعيا او كان العام ظنيا وبدون ذلك لا يصلح الخاص للنسخ فيسقط عن
درجة الاعتبار ومع [illegible] الامر في الخاص بين ان يكون مخصصا مقبولا وناسخا مردودا فكيف يبنى على القبول مطلقا مدفوع
بما عرفت من ان الامر حينئذ دائر بين التخصيص والنسخ ويترجح التخصيص على النسخ لغلبته وشيوعه هذا اذا جهل التقارن والتفارق بالكلية
واما لو علم عدم تقدم احدهما او عدم تاخره او عدم تقارنه وجهل الصورتان الاخريان فيمكن التمسك في الاوليين باصالة
التقارن هنا فالى رجحان التخصيص على النسخ وربما يشكل فيما لو علم عدم تقدم الخاص مع العلم بزمن الحاجة لامكان التمسك
في باصالة تاخر الخاص عنه فيكون ناسخا وهو مدفوع بغلبة التخصيص وبعدا يتجه احتمال التخصيص في الصورة الاخيرة ايضا فانها
وان احتملت وجوها ثلثة تعين التخصيص في بعضها والنسخ في بعض امرها الا ان رجحان التخصيص تعين البناء عليه عند عدم ما يعين
النسخ وان كانا في كلام احد الائمة او كان العام في كلامهم ع او كلام الرسول ص والخاص في كلامهم ع او بالعكس تعين الحمل على
التخصيص لامتناع وقوع النسخ بعد الرسول ص وما يقال من انه يجوز ان يكون الحكم مغيا بغاية معينة فبينه الرسول ص للناس
على سبيل الاستمرار وبين الغاية لاوصيائه المعصومين فاذا انقضت المدة وبينوا ارتفاع الحكم كان ذلك نسخا منهم
فناشئ عن عدم تحقيق معنى النسخ وذلك لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا فرض علم الوصي
بارتفاع الحكم باخبار النبي ص اياه لم يكن استمراره ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فرفعه لا يكون نسخا لكن هذه مناقشة
في التسمية ويبقى الكلام في ترجيح تخصيص عموم العام على تخصيص عموم الخاص والوجه فيه ما مر من اغلبية النوع الاول وشيوعه
وندرة الثاني وشذوذه والظهور المستند الى الغلبة ويشبهها مما لا ريب في حجيته في مباحث الالفاظ بل الظاهر انه موضع
وفاق واعلم انه لا فرق فيما مر بين ان يكون كل من العام والخاص قولا كما هو الغالب المتداول وقد سبق التمثيل له
او تقريرا بان يكون احدهما او احدها والاخر من احد الامرين كما لو اجتنب الثوب المتنجس في الصلوة على وجه عرف منه
عمومه لكل ثوب متنجس او امر بجتنابه مطلقا على الوجه المذكور ثم اجاز الصلوة في المتنجس بما دون الدرهم او لقرر من تركه التجنب

عنه عليه

عنه عليه نعم لو كان الفعل منه ص احتمل ان يكون من خواصه ايضا وسياتي الكلام فيه فلا فرق على التقادير بين ان تكونا قطعيين
او ظنيين او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا على خلاف في بعض الصور يعني تقدم الاشارة اليه ثم اعلم ان هذا الكلام يجري في العام
والخاص المطلقين واما العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الاخر ما لم يقم هناك شاهد عليه لامتناع الترجيح بلا مرجح
وصريح العرف والاستعمال قاض بذلك ولو قام شاهد على تخصيص احدهما بالاخر تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد
التعارض من الاخر فانه يتعين تخصيص المتاخر والا لزم نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص
ومنهم من زعم ان الكلام السابق في العام والخاص المتنافيين يتناول العامين من وجه ايضا وهو كما ترى بين الفساد
نعم ان ورد حكم الى او يجري على سبيل العموم وفعل النبي ص في بعض موارده ما يخالفه كشف عن ثبوت ذلك الحكم
المخالف في حقه قطعا سواء كان العموم المذكور شاملا له ص او لا لامتناع الخطاء عليه عندنا وهل يقتضي ذلك
ثبوت الحكم في حق الامة ايضا نظرا الى عمومات التاسي فيخص به العام او لا قولان والتحقيق ان عمومات تعارض لعموم
ذلك العام معارضة العامين من وجه فيستدعي ترجيح احدهما على الاخر من مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف
عموم العام بكثرة ورود التخصيص عليه وقوة عموم التاسي لندرة وروده عليه ونحو ذلك او بالعكس تعين الاخذ بمقتضاه
والا فاللازم التوقف لانتفاء المرجح وما يقال من ان المخصص لعموم العام ليس عموم التاسي وحده بل هو مع الفعل وهو
اقوى ففيه ان التنافي بين العامين انما يتاتى بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما اذ كما يمكن تخصيص العام بعموم التاسي
مع الفعل كذلك يمكن تخصيص عموم التاسي بعموم العام مع الفعل لا يقال العبرة في مقام التعارض بنفس الدليل لا بدليل الدليل
وللازم يتحقق لباقي الادلة دليل خاص او مرجح حجيته كل دليل الى ادلة عامة والفعل هنا خاص وان كان دليل حجيته عاما
فيجب تخصيص العام به لانا نقول انما يتم ما ذكر اذا كان الخاص في نفسه دالا والا كان التعارض بينه لا بين العامين
كما في العام فان الفعل متحصل العنوان لعدد احد العامين وليس بدال ثم ما ذكرناه في الحكم الايجابي والتحريمي يجري
في سائر الاحكام الثلثة ايضا ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب التاسي او باستحبابه او باباحته الا ان العام في هذه
الموارد اذا كان [illegible] والاد ص فالتخصيص حينئذ لازم لجواز تركه للمندوب وفعله للمكروه والمباح بقصد التعليم
وان كان فعلها بعد انضمام القصد المذكور اليهما راجحا الى فعل الراجح فالوجه [illegible] مع قطع النظر عن ضميمة
القصد هذا اذا ورد [illegible] دار الامر بين تخصيص لما اذا دار بين تخصيص ونسخ فالظاهر تقديم التخصيص على ما سبق ثم ما ذكرناه

الكلام في المطلق والمقيد

في تعلقها بجريه في فعل الائمة ما لعدم احتمال النسخ وبعرفة الكلام فيها بمقاييسه القول في المطلق والمقيد فصل المطلق ما دل
على معنى شايع في جنسه بشيوع حكمها فالمراد بالموصولة اللفظ الموضوع بدليل ان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث عن غيره
فخرجت المهملات وما له ان نقول هنا ما سياتي ذكره في حد المجمل وبالمعنى كما مر ان يقصد باللفظ فدخل المعنى الحقيقي
والمجازي فخرج المقيد الذي استعمل فيه لفظ المطلق من حيث الخصوصية اذا اعتبر من حيث شيوعه والمراد بقولنا شايع في جنسه
ان يكون للمعنى حصة محتملة لحصص الجنس اي فرد امنتشرا بين افراد الجنس كما هو الظاهر منه فخرج العلم الشخصي والمعرف بلام العهد
الخارجي والفاظ العموم الشمولي والنكرة المستعملة في حصة معينة والمطلق المقيد وما دل على الماهية من حيث هي كالعلم الجنسي
والمعرف بلام العهد فان الاشيوع فيهما واما الفاظ العموم الشمولي فلانها تدل على جميع الحصص لا فرادها او مجموعها للحصة شايعة
وما يقال من ان الفاظ العموم ايضا تدل على حصة شايعة فلا يتم الاحتراز عنها من بناء على قولنا على البدل فان اريد العموم
الشمولي ففيه منع الصدق كما عرفت وان اريد العموم البدلي ففيه ان زيادة القيد المذكور لا تساعد على اخراجها كما سياتي واما
النكرة المستعملة في حصة معينة في الواقع فلعدم احتمالها لغيرها واما ان احتملته في نظر السامع او المستعمل واما المطلق المقيد
فلانه وان دل على حصة شايعة حيث يدل عليها الا انها غير شايعة بين جميع ما يتناوله اللفظ بالشيوع الحكمي عند التجرد عن القيد
كما هو الظاهر من اطلاق الحد بل بعضها واما لم نعتبر الشيوع في جميع حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات المنصرفة الى افرادها
الشايعة فانها تعد مطلقات وان لم يتحقق لها الشياع المذكور ومن ما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا للعضدي
من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة فان الحد بهذا المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يسمى بحسب الاصطلاح
مطلقا قطعا وان سمي به من حيث المركب اعني مجموع القيد والمقيد كما يسمى به من حيث ذاته مع قطع النظر عن التقييد
ولما ما دل على الماهية من حيث فلعدم دلالته على معنى شايع بالمعنى الذي سبق وخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم
البدلي كمن في الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع في افراد جنسه اعني جنس العاقل مثلا الا ان شيوعه وضعي
لا حكمي والقوم قد اهملوا هذا القيد بعد ذلك على طردهم ويبقى في الحد النكرة المطلقة والعهد الذهني فان المراد بدلالته
على الحصة ما يعم دلالته عليها ولو بضميمة خارجية كتعلق الحكم الشرعي به فانه كما مر فيستحيل تعلقه بالطبيعة الا من حيث
وجودها وهي بهذا الاعتبار حصة لا غيرها وما يقال من ان الاحكام الشرعية يجوز تعلقها بالطبايع من حيث هي فلا حاجة الى
اخذها حيث يتعلق بها باعتبار الحصة وكلامه ظاهر وقد اظهرنا فساده في غير موضع لكن يخرج عن الحد مثل المفرد المعرف

والمنكر حيث يا حذان باعتبار العموم الشمولي بقرينة حكمة او مقام لعدم دلالتهما مع الضميمة على حصة شايعة بل على جميع
الحصص ولا باس بالتزامه كما يرشد اليه تعرضهم لتلك المباحث في مبحث العام دون المطلق وان كان التعرض لها هناك
تبعيا عند من لا يعتبر العموم الوضعي في تعريف العام كما هو المعروف مع امكان ادخاله في المطلق فيكون تعرضهم لها في مبحث العموم
مبني على الاستطراد وعدم تعرضهم هنا لها لسبق الذكر كما ترك جملة من مباحث المقام لذلك ومما يساعد على ذلك
انه لما كان غرض الاصولي يؤدي الى البحث عن الالفاظ المتناولة لجزئيات مدلولها من حيث انها متناولة لها وكان منها
ما يتناول لافراده مطلقا بالوضع ومنها ما يتناولها بالحكمة واحتاجوا الى البحث عن كل منهما ما يتناولها بالحكمة فاحتاجوا
الى البحث عن كل منهما فافردوا لكل منهما مبحثا فاوردوا ما كان من القسم الاول في المبحث السابق وما كان من القسم الثاني
في المبحث وربما استطردوا بعض مباحث الثاني في الاول رعاية لقضية المقام وعلى هذا فينبغي ان يعرف المطلق بانه
اللفظ المستغرق لحصص جنسه استغراقا حكميا والوجه في تقدم ما مر ومنهم من جعل المطلق عبارة عن الماهية من حيث
هي فرق بينه وبين النكرة بانه عبارة عن الماهية من حيث هي وهي عبارة عن الماهية بشرط الوحدة اعني الفرد المنتشر وغلط
القائل بان المطلق عبارة عن الدال على واحد لا بعينه ووافقه الشهيد الثاني في ذلك حيث فرق بين المطلق والعام بان
المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة ولا ريب ان هذا المعنى مما لا يوافق مصطلح القوم في
المقام لاطباقهم على ان مثل تحرير رقبة مطلق ومما يوجه يتنزيله على ان المراد برقبة هو الجنس والتنوين فيها للتمكن كما
في جائني رجل لا امرأة وتعين الامتثال بفرد منها انما هو نظرا الى حصول الطبيعة فيه وامتناع تحصيل الحاصل وهو كما ترى مع
ان كلا من المطلق والنكرة والعام في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ فلا وجه لتفسيره بالماهية التي هي من قبيل المعنى
انما اورد في تعريف النكرة ربما يتناول العهد الذهني ايهم انه لا يسمى في الاصطلاح نكرة قطعا ولما اورد في تعريف
العلم يتناول بظاهره مدلول النكرة حيث يا خذ على البدلية بين الافراد اذ لم يعتبر ان تكون دلالتها على الكثرة وضعية
ولو اريد بها الكثرة الشمولية لانتقض عكس الحد بالعام البدلي وكذا يتناول العام والمطلق المقيد اذا اشتمل على
كثرة اذ لم يعتبر استغراقه لجميع الافراد ويمكن توجيه كلام الشهيد بتنزيله على التوسع والتسامح بحمل الماهية فيه على ما دل
على الماهية او ان المراد بالمطلق والعام مدلولهما نظرا الى ان تعريف احدهما موصل الى تعريف الاخر وان المراد بالشرط
الذي اعتبر نفيه في المطلق ما اعتبر ثبوته في العام اعني الكثرة المستغرقة واراد بها ما اعتبر منها في وضع اللفظ وبالنسبة

للجميع الافراد فيرجع كلامه الى ان المطلق ما وضع للماهية لا بشرط الكثرة المستغرقة والعام ما وضع للماهية بشرط الكثرة المستغرقة
لافراد ولا يخفى ما فيه من التعسفات ويمكن توجيه بعضها بان الفرق اللغوي ايضا وقد يوجه بان الشيء المعتبر في اشتراطه في
حد المطلق عبارة عن شيء خاص ويعتبر الاطلاق بالنسبة اليه فيصدق على مثل رقبة ورقبة مؤمنة نظرا الى عدم اشتراط قيد
الصغر والكبر ونحوهما او ان المراد في الفرق الاول الاشمل رقبة مطلق من حيث دلالتها على الماهية لا بشرط ونكرة من حيث تقييدها بالفرد
المنتشر ولا يخفى ما فيه هذا والمقيد ما اخرج دلالته بمعنى ما دل عليه المطلق من حيث انه كان داخلا فيه العلم وما يحكم و
للمطلق المستعمل في المقيد مجازا والعام واسم الجنس مفردا ومركبا اذا اختص بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق واعتبرت
بالقياس اليه كما لو قال اكرم عالما ثم قال اكرم زيدا العالم او هذا الرجل العالم او الفقهاء او الفقيه او العلماء الفقهاء او
العالم الفقيه ونحو ذلك وهذا التعميم هو المناسب لما يقتضيه المقام فان الظاهر ان المباحث اللاحقة للمقيد عندهم لاحقة
للجميع ويخرج عنه المذكورات حيث لا يكون لها مطلق او لا تعتبر بالنسبة اليه فانها لا تسمى مقيدا في الاصطلاح وقد يعرف
بانه ما اخرج من شياع فيختص بالمطلق المقيد كرقبة مؤمنة فان الرقبة وان كانت باعتبار نفسها مطلقة من حيث شيوعها
في حصص جنسها لكنها باعتبار تقييدها بوصف الايمان مقيدة لخروجها بهذا الاعتبار عن الشيوع واختصاصها بالبعض
وربما يتناول المطلق الذي اخرج من شياع بالوضع ايضا كالانسان اذا حمل على الرجل الا ان يقال المراد ما اخرج بالتقييد
لانه المتبادر من الاطلاق هنا فلا يتناول ذلك وقد نص صاحب المعالم على ان هذا هو الاصطلاح الشايع في المقيد وهو غير
بعيد الا ان الاظهر هو المعنى الذي ذكرناه على ما يساعد عليه فحاوى مباحثهم والاطلاق والتقييد فيه على غير المطلق المقيد
كالعلم انما هو باعتبار تحقق المطلق مقيدا فيه او باعتبار الحكم عرفه العضدي بما دل لا على شايع في جنسه وبما آخر
اعتبار النفي عن الدلالة لئلا ينتقض بالمهمل وضعفه ان المهمل لا جنس له كما يقتضيه لفظ الحد في متفاهم اهل الاستعمال و
هذا التعريف يتناول اسم الجنس مع تعريفه لدلالته على حصة شايعة وكذا الفاظ العموم الشمولي ومطلق المعهود الخارجي والمطلق
المقيد ولا يدخل فيه العلم الشخصي مطلقا الا ان يريد كون الجنس مدلولا عليه في المقيد بالمطابقة ويحتمل ان يريد ما يعم الدلالة
التضمنية ومثله العلم الذي يدل على جنسه بالتضمن كالاسماء والموصولات والتحقيق ان هذا المعنى ايضا غير مناسب للمقام كما
لا يخفى فصل اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكونا مؤديين حكمين تكليفيين متحدين نوعا او مختلفين او وضعيين
كذلك او احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فان كان الاول فان تعدد مورد الحكم فلا حمل سواء كانا مرسلين او معللين

مع اتحاد

مع اتحاد الموجب او اختلافه او كان احدهما مرسلا والاخر معللا نحو اكرم هاشميا عالما اذ وقوع التقييد في احدهما لا يوجب
وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا وان وقع بين احدهما وتقييد الاخر منافاة فيظهر الثمرة فيما لو نسخ الامر بالمقيد
او عصى فيه على ما مر تحقيقه في مسئلة الضد وكذا اذا اتحد مورد الحكم مع تعدد الموجب نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت
فاعتق رقبة مؤمنة الا من يخالف في ذلك كالشافعي فالتزم فيه بحمل المطلق على المقيد وحمله اكثر الشافعية على ما اذا كان
هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكي بعضهم عنه المصير الى الحمل وان لم يكن فيه جامع لان كلام الله واحد يفسر بعضه
بعضا وضعف كلا من القولين على اصولنا ظاهر لا سيما الاخير واما على اصولهم فالقول الاول متجه لكن ورود افضائه مقيد بعين اهل
الخلاف فيلزم عليه بانه لو جاز لكان ناسخا للحكم الشرعي وهو التخيير الثابت من الاطلاق بالقياس وانه غير جائز ولا يرد عليه ان لا
بالنقض بالتخصيص فان هذا البعض قد اجاز تخصيص العام بالقياس فيلزمه ان يكون القياس ناسخا للحكم الشرعي وهو العموم وهذا
البعض انما يرد لو اجاز هذا القائل تخصيص العام بالقياس على اصل متاخر الورود عن العام ولو خصه بالمتقدم فلا ورود
له عليه اذ لم يتبع عموم مع مقارنة القياس وهذا يظهر بطلان اطلاق المنع في المقام ايضا وثانيا بان مفاد الامر بالمطلق ليس
الامر بعينه الا على التخيير وانما مفاده الامر بالامر الكلي سواء فسر المطلق بالماهية من حيث هي او بالحصة الشايعة اما على الاول فظ
واما على الثاني فلان الحصة الشايعة ايضا كلي لصدقه على حصص كثيرة نعم لما كان مامورا بايجاد الطبيعة وهي لا يتحقق الا في ضمن الفرد
وجبت الافراد تخييرا من باب المقدمة ويضعف هذا الوجه بما حققناه سابقا من ان مورد الطلب انما هو الامر الخارجي او
الماهية الخارجية وهما شخصيان وان مدلول النكرة جزئي مردد لكنه يندرج التكليف بهذا الاعتبار ولو ضعيف الحكم الى التخيير
وان رجع باعتبار الطبيعة المطلوب ايجادها الى التكليف التعييني نعم يتجه عليه ان الامام ان النسخ عبارة عن مطلق رفع الحكم
الثابت ولو في الظاهر وتحقيق الكلام فيه ياتي في بحث النسخ ان شاء الله تعالى وان اتحد مورد الحكم واتحد الموجب فان كانا
امرا فقد اطبقوا فيه على وجوب حمل المطلق على المقيد بمعنى تعين العمل بالمقيد بعد وروده واشترط فيه بعضهم كالسيد العميد
ان يعلم وحدة التكليف وللحاجة اليه لان الكلام فيما يقتضيه المطلق والمقيد بالنظر الى ذاتهما ولا ريب ان الظاهر منهما بحسب
العرف وحدة التكليف نعم لو قام دليل في مقام على تعدد التكليف فلا حمل اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي
تنزيل اطلاق كلام الاكثرين على ذلك ثم اختلفوا في جهة الحمل فالاكثر ونص على ان المقيد مبين للمراد بالمطلق سواء تقارنا او
تقدم احدهما على الاخر وذهب قوم الى ان المقيد اذا تاخر كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع يحتمل ان يكون معنويا وتحقيقه

ان قول القائل ان ظاهرت فاعتق رقبة شمولا من حيث الازمان فاذا تعقبه قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة احتمل
ان يكون دافعا الشمول الافرادي فيكون تقييدا او الشمول الازماني فيكون نسخا والنزاع على هذا معنوي اوينقل الكلام في ان
الثاني انما يرفع الشمول الافرادي حقيقة وانما الكلام في انه هل يسمى نسخا نظرا الى رفعه للحكم الثابت ظاهرا في بعض الازمان اولا
والنزاع على تقديره لفظي لكنه بعيد هنا والتحقيق عندي في المقام تفصيل اخر وهو ان المقيد اما ان يرد بعد حضور وقت الحاجة
اوقبله فعلى الاول يتعين ابقاء المطلق على اطلاقه والتصرف في الامر بالمقيد بجعله تكليفا اخر او بحمله على الوجوب التخييري او الافضلية
او الندب لكن الاخير انما يتم على القول بجواز توارد الوجوب والندب على الشئ الواحد مع تغاير الجهة وقد مر الكلام فيه نعم لو علم
في صحة التكليف ان الامر بالمقيد للوجوب التعييني تعين كونه ناسخا للاول بناء على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وما سبق
الى انظار بعض المتاخرين من ان المقيد اذا ورد بعد العمل بالاطلاق فالمطلق يكون ناسخا له او غير محمول على الاطلاق غير مستقيم لان
الامر بالمقيد حينئذ اذا احتمل احد الوجوه المذكورة يترجح الحمل عليها على النسخ ولذا كان يحال التقدم المجاز على النسخ من حيث ندرة
النسخ وشيوع المجاز مضافا الى اصالة بقاء الحكم الثابت ولما عرفت ما ذكرناه من كون الامر حقيقة في الموارد الثلثة وان كان خروجا
عن ظاهره في الوجوب فهو كما ترى فقاس ذلك بالخاص الوارد بعد العمل بعموم العام وهو كما ترى لظهور التنافي هناك بخلاف
المقام وفي الثاني يتعين حمل المطلق على المقيد وتنزيل المقيد على كونه بيانا للمطلق ما لم يتفق الطلاقه بما يصلح خارجي كا
لشهرة والتاكيد فيحمل على الاطلاق مع الترجيح ويحمل الامر بالمقيد على التخيير او الافضلية ويتوقف مع التكافؤ فاو يرجع
الترجيح الى التقييد لكن مثل ذلك خارج عن محل البحث اذ الكلام في الحمل من حيث الاطلاق والتقييد لا من حيث القرائن
الخارجية والمستند على التقييد فيما ذكرناه فهم العرف كما يظهر بالتامل في مواقعه وموارد استعماله ولان الظاهر من الامر
الايجابي التعييني كما ان الظاهر من المطلق الاطلاق فيتعارضان اذ التقدير اتحاد التكليف فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين ان لم نقل
برجحان التقييد لشيوعه فيتعين العمل بالمقيد تحصيلا للبرائة اليقينية فان العمل بالمقيد يوجب يقين الخروج عن
العهدة لاشتماله على العمل بالمطلق ايضا بخلاف العمل بالمطلق في غير مورد التقييد فانه لا يوجب يقين الخروج عن العهدة
ولا امتثال شئ من الخطابين اما الخطاب بالمقيد فظاهر واما بالمطلق فلجواز ان لا يراد به الاطلاق واستدل على الشمول المطلق لغير
المقيد مستند الى دليل الحكمة وهو لزوم الترجيح من غير مرجح ومع ورود الامر بالمقيد يتحقق المرجح وهو كون المقيد مقطوعا
بالارادة فلا يتمشى الدليل واحتج في المشهور بان في الحمل جمعا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق بخلاف

العكس

العكس واعترض عليه بان هذا انما يتم اذا لم يكن هناك احتمال التجوز في الامر بالمقيد بارادة التخيير او الافضلية او كان
ذلك الاحتمال لكن كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد واما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احدهما لحصول التعارض
المقتضي للتساقط او التوقف فيبقى المطلق سليما عن المعارض واجيب بان الحمل على المقيد يوجب يقين البرائة في العمل بخلاف
بخلاف الحمل على المطلق فانه لا يوجب اليقين فيتعين بالترجيح ورد بانه مع احتمال التجوز في المقيد لا علم باشتغال الذمة على
ازيد على المطلق فلا يجب تحصيل العلم بالبرائة منه وأورد عليه بعض المعاصرين بانه انما يتم اذا علمنا بانا نكلف بعتق رقبة
مانم شككنا في كون الايمان شرطا فيه فنتمسك في نفيه بالاصل وليس المقام كذلك لانا عالمون في بانا نكلفون اما بالمطلق او
المقيد فالمكلف به مجمل لا يحصل اليقين بالبرائة منه الا بالمقيد وعندي في جميع ما ذكروه نظر اما في الاحتجاج فلانه بمجرد الجمع
لا ينهض دليلا على التعيين لان في حمل الامر على الافضلية والتخيير ايضا جمعا بين الدليلين فلا بد ايضا من بيان الوجه في ترجيح
هذا الحمل كما فعلناه واما في الاعتراض فلان البحث هنا فيما اذا ورد امر بالمطلق وامر بالمقيد ولا ريب ان مجرد ذلك
لا يوجب احتمال التجوز في الامر او الخروج عن ظاهره احتمالا مساويا للتقييد او راجحا عليه فان التقييد لشيوعه وغلبته
يترجح على غيره من انواع المجاز ومخالفة الظاهر وان فرض هناك ما يوجب تقوية الاطلاق والوهن في دلالة الامر فهو خارج
عن محل البحث كما نبهنا عليه ثم على تقدير تساوي الاحتمالين يتعين التوقف والرجوع الى الاصول والقواعد الخارجية اذ لا
تم بقاء المطلق سليما عن المعارض كيف وقضية التساوي سقوط كل عن درجة الاعتبار وذلك لانه ان ابقي كل منهما
سليما كان خلافا لما تقتضيه التعارض وان ابقي احدهما كان ترجيحا بلا مرجح فيتعين اسقاطهما والرجوع في تقييد المطلق الى
للشك في تقييد المطلق الا ان نقول هناك بعده عن ظاهر كلامه غير مستقيم لان اطلاق الامر بعد التعليق تابع لاطلاق المتعلق
او المجموع دون نفس الامر كما يظهر بالتامل في نظائر كالامر المتعلق بالمشترك بين الجزئي والكلي او الكل والجزء وغيرهما والاطلاق
هنا يشبه من الاعتبارين واما في الجواب فلان ظاهره يؤذن بالاعتراف بما ادعاه المعترض من بقاء المطلق عند تساوي
الاحتمالين سليما عن المعارض فنقول الاطلاق السليم عن المعارض حجة شرعية يوجب العلم بالبرائة في العمل بحسبه كما
لو لم يكن هنا مقيد اصلا فلا حاجة في تحصيلها الى العمل بالمقيد واما في الرد فلما بيناه في محله من عدم جريان اصل البرائة
في الاجزاء والشرائط نعم من يرى جريان الاصل المذكور فيها يلزمه صحة التمسك به هنا ومنه يظهر ضعف ايراده على مذهبه
وما تخيله من الفرق فساده مما لا يحتاج الى بيان وقد يستدل على ترجيح التقييد بان ارادة التخيير والاستحباب من

الامر مجازاً فقط بخلاف ارادة المقيد من المطلق فانه جهة حقيقة كما صرح به وهذا لا يستقيم على ما نراه من ان الامر حقيقة
في الايجاب التخييري والاستحباب ايضاً بل كونه حقيقة في الامر الاول مما لا ينبغي التامل فيه ولذا كان الخلاف في الثاني من اطلاقه
ثم حمله على الاستحباب غير مستقيم بظاهره كما حققناه في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي نعم يستقيم حمله على الافضلية
فيرجع الى التخيير وان كان احسن منه والفاضل المعاصر بعد ان سلم مجازية الامر في الامرين اورد عليه بانه ان اراد
بذلك مجرد هذه الملائمة ففيه امكان اطلاق المطلق على المقيد في نفسه بطريق الحقيقة ولذا كان الواقع منه في المقام خلاف قوله
وجه وان اراد ان استعماله في المقام بطريق ولو بعض موارده ممنوع بان خصوصية القيد مراده من المطلق في المقام والا لم
يتعين عند المخاطب فلا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة نعم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب في القصص
والحكايات لكن ليس المقام من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم ولو فرض وقوعه والعلم به بقرينة متاخرة ظهر
بعد القرينة انه مجمل فيكون مجازاً ايضاً لخروجه عن ظاهره الى الاجمال فان الاجمال كما يتحقق فيما ليس له ظ كما صرح به والظ
الحقيقة فالخارج عن الظ خارج عن الحقيقة هذا محصل مرامه وفساده من وجوه اما اولاً فلان ظ كلامه يعطي بالتزامه
بتمامية الاحتجاج على تقدير ارادة الوجه الاول وليس كذلك لان مجرد امكان اطلاق المطلق على المقيد حقيقة على تقدير لا يوجب
ترجيح مجازه على غيره من المجازات ثم على تقدير تماميته فلا وجه لايراده في مساق الايراد كما يظهر من بيانه واما ثانياً فلان
منعه من جواز اطلاق المطلق في المقام على المقيد بطريق الحقيقة غير سديد وتعليله بان الخصوصية غير مرادة من المطلق عليك
لتوجه المنع عليه حيث لا قرينة عليه كما هو المستدل ولعل منشأ الوهم عدم الفرق بين دخول القيد فيما اريد من مجموع الكلام
ولو احقه وفيما اريد من مجموع الكلام ولو احقه فيما اريد من لفظ المطلق او توهم الاستلزام بينهما مع وضوح الفرق وانتفاء
الملازمة واما ثالثاً فلان احتجاجه على المنع في المقام بلزوم تعلق الحكم بالمبهم غير صحيح لانه ان اراد الابهام بحسب الظ كما يساعد
عليه التزامه بالاجمال على تقدير الوقوع فبطلان اللازم عند القائلين بجواز تاخير بيان المجمل كما هو مختاره غير معقول
وان اراد الابهام بحسب الواقع فالملازمة ممنوعة ولعل منشأ توهمه لان مدلول المطلق قد يوخذ لا بشرط ويحكم
عليه بحكم فيثبت له الحكم على الاطلاق فيكون المطلق مطلقاً على الماهية باعتبار الاطلاق وقد يوخذ بشرط
الحكم عليه الحكم فيكون الحكم مقصوراً على موارد الشرط ويكون المطلق مطلقاً على الماهية باعتبار الخصوصية وحيث ينتفي
الاحتمال الاول كما في المقام يتعين الثاني فيلزم ان يكون الاستعمال مجازاً او لا سبيل الى جعل الحكم متعلقاً بمدلول

المطلق

المطلق مجرداً عن الاعتبارين لانه مبهم فيمتنع وجوه فيمتنع وجوبه وضعفه ظ لان مدلول المطلق ليس الا نفس الماهية او الماهية المقيدة
بوحدة شخصية مجردة عن اعتبارها مقيدة بالشرط الزائد على مدلولها وعدمه نعم لا يتعلق بها حكم الا باحد الاعتبارين
فلا يلزم من ذلك ان يكون الاعتبار داخلاً في مدلولها بل يجوز ان يكون خارجاً عنها مستفاداً من امر مقارن ومنه
وبالجملة فالمتكلم انما نصب قرينة على ارادة المقيد من المطلق فلا محالة يمكن تعقلها بين ان يريد به المقيد من
حيث الخصوصية او لا من حيث الخصوصية لان دلالة المطلق في نظر السامع على التقييدين سواء وكما يصح ان يريد الامر المتكلم بالمطلق
المقارن للقيد معناه لا من حيث الخصوصية من القيد والتقييد كذلك يصح في صورة التفارق والفرق تحكم واضح ثم على
تقدير عدم الصورة الثانية من باب المبهم والمنع من تعلق الحكم به سيدي المنع الى الصورة الاخبار عنه ايضاً مع ان الحكمة
يعطي الالتزام بجوازه فيه والفرق غير معقول واما رابعاً فلان ما ادعاه من الخطاب بالمطلق اذا صار مجملاً كان مجازاً
مدفوع بان الاجمال هناك ليس فيما اريد بالمطلق مع ان ذلك لا يوجب التجوز فيه حيث لا ارادة غير ما وضع له كما
في صورة الاشتراك وعدم قرينة التعيين بل فيما اريد من الكلف وظ ان ذلك لا يوجب التجوز في لفظ المطلق وقوله
بان الاجمال قد يتحقق فيما له ظ لا دلالة له على انه انما تحقق الاجمال وخرج اللفظ عن ظاهره خرج عن حقيقته لان الظ
اعم من الحقيقة فان الظهور قد يجامع المجاز وقد يجامع خلاف الحقيقة انما المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة او الكاملة مع
انه حقيقة في غيرها ايضاً هذا واجاب بعض الافاضل عن اصل الاعتراض بان الجمع بين المطلق والمقيد لا يوجب التجوز في المطلق
حتى يعارض بامكان التجوز في المقيد بل المطلق بعد الجمع المذكور باق على حقيقته اذ ليس من مدلول المطلق الاطلاق
ليلزم التجوز عند تجريده عنه بل مدلوله اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد بدليل ثبوت المطلق في المقيد مع انتفاء
وصف الاطلاق عنه لا لازم حصول المقيد بدون المطلق فوصف الاطلاق انما يعرض المطلق بعد عزله عن القيد
وصحة الاتيان باي فرد كان انما هي من لوازم الاطلاق ومقتضياته من جهة دليل خارج وهو اصالة عدم التعيين هذا
محصل كلامه وملخص مرامه وهو جيد جداً ومرجعه الى ما حققناه في بعض مباحث النهي نعم قوله بل مدلوله اعم منه ومما يصلح
للتقييد غير سديد لان ما يصلح للتقييد هو نفس المدلول ولا يعقل كونه اعم منه ومنه يظهر ان الزائد عنه الى المقيد
في محله واورد الفاضل المعاصر عليه وجوهاً مرجعها الى وجهين الاول ان قوله بل مدلوله اعم ان اراد به انه امر دائر
بين الامرين على اي نحو كان والمقيد فهو باطل جزماً لان مدلول المطلق الحصة او الماهية لا بشرط ولذا ارادة معنى عاماً

قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل بأي فرد كان مع اصالة البرائة عن التعيين فيثبت التخيير
في الافراد وهذا ينافي مقتضى القيد ثم استظهر ان يكون مراده المعنى الاول بقرينة ذكره في موضع آخر ان المراد من المطلق كرقبة
في رقبة مؤمنة ليس اي فرد كان من افراد كلي المهية على البدل بل بما انه مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا
في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وتعيينه على المجاز واورد
عليه بعد حكاية ذلك عنه بالفرق بين ما يتعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع وبين ما يكون المقصود بالذات
فيه الحكم على الكلي ويكون الفرد مقصودا بالتبع كما في جائني رجل وجئني برجل اذ المطلوب اي فرد كان اذ لا يبتغي الاول الا ان يكون
معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع ولذا لم يقابله ذكر التعيين لتوقف الامتثال عليه ولا ريب ان ذكر لفظ
المطلق وارادة معين واقعي منه مجاز واما الثاني فيما يصح فيه ما ذكره لكنه نوع غير خارج عن محل البحث اما الثاني فلخلوه عن
التقييد واما الاول فلخروجه عن باب المطلق ولهذا لو قيل جاء رجل ثم قيل جاء زيد يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق انتهى
انما ذكره من وجود المطلق في المقيد غير سديد لانه مدلوله رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد
للمقيد وقوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم محالا ولا قبيحا بل هو عين الحق فان معنى الرقبة في كل
المطلق عند تجرده عن القيد والمقيد عند انضمامه به فكيف يعقل وجود المطلق في ضمن المقيد نعم لا يمكن انفكاك المقيد
عن المفهوم الكلي المشترك بينه وبين غيره من الافراد لكنه ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة انتهى ملخصا اقول ولا يخفى
ما فيه فان الفاظ المهيات موضوعة بازائها لا بشرط شيء بالنسبة الى اعتبارها لا بشرط وبعبارة اخرى هي موضوعة بازاء
معانيها مجردة عن قيد الاطلاق المقتضي لصدقها على بعض مصاديقها فلهذا يصح اعتبار كل من الاعتبارين لمعانيها
من غير خروج عن مقتضى الوضع فان اخذت بحسب وجوداتها الذهنية الواقعية صح القول بان الفاظها موضوعة
للقدر المشترك بين الامرين اعني الاطلاق والتقييد لامتناع خلو الموضوع الموجود عن عين المحمول ونقيضه او اتصافه بهما
معا وان اخذت بحسب وجوداتها الاعتبارية يرجح القول بانها موضوعة للامر الكلي الصادق على الامرين لخلو هذا
الاعتبار عن الاعتبارين فان ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة جائز فيختار كلا من شقي الترديد الذي ذكره
المورد على حسب كل من الاعتبارين ولا اشكال واما ما ذكره في الشق الاول من ان المحمول عليه المطلق المحتاج
المهية لا بشرط الا ان ذلك مدلول لفظ المطلق مع ملاحظة اطلاقه فمسلم لكنه لا يجديه لانه موضوع لمعنى يصح معه

ملاحظة

ملاحظة الاطلاق وعدمه فلا يتحقق تجرده للاطلاق بل لا بد من ملاحظة امر آخر معه كخلوه عن القيد وان اراد ان ذلك
مدلوله في ضمن ذاته وان جرد النظر عما يطرد عليه من الاطلاق فممنوع وسند المنع ظاهر مما مر وما ذكره في الشق الثاني
من التوجيه من ان مقتضى احد المصداقين اعني المهية المعتبرة لا بشرط لا مقتضى المهية المجردة عن هذا الاعتبار فان المهية
المأخوذة مجردة عن اعتبار الاطلاق والتقييد لا تقتضي صحة العمل بأي فرد كان والا لاقتضت ذلك ولو مع التقييد
لانها بالذات لا تتخلف واما ما حكاه عن الفاضل المذكور في مقام الجواب فمحصله راجع الى ما ذكرناه واما ما اورده
عليه من الفرق فغير وارد لان موارد الاحكام الصحيحة المتعلقة بالمهيات الخارجية لا بد ان يكون معينة واقعا سواء كانت
انشاء او اخبارا واما كون التعيين مرادا من اللفظ المستعمل في المهية فغير لازم في المقامين فالفرق غير سديد نعم
فرق بينهما باعتبار آخر وهو ان التعيين الثابت في الحكم الشرعي لا بد من بيانه ولو بقرينة الحكمة والاطلاق ليتمكن
المكلف من الامتثال بخلاف التعيين في الاخبار فانه يجوز ترك بيانه بالكلية مبنيا على الاجمال ومما قررنا يتضح
سقوط ايراده الاخير ايضا ومنشأه عدم الفرق بين ذات المطلق مجردة عن ملاحظة وصف الاطلاق وبينها مع ملاحظة
وصف الاطلاق ومما ذكره المجيب من ان المطلق جزء للمقيد انما اراد به الامر الاول وما ايراد المورد عليه انما يتم على تقدير
ارادة الامر الثاني قوله وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة غير سديد لما عرفت من ان معنى الرقبة واحد لا يختلف
بانضمام قيد اليه وعدمه ثم اعلم ان من اتكل ظهور الاوامر الواردة في اخبار الائمة عليهم السلام في الوجوب عند
تجردها عن القرينة لشيوع استعمالها في الندب للمنع لدفع الاعتراض المذكور بالنسبة الى ما ورد في كلامهم عليهم السلام ان
كان ممن يرى وجوب حمل الامر بالمقيد على الاستحباب لان مجرد الاحتمال لا يكافئ الظاهر ولا يعدل به عن الدليل لكن من هؤلاء
من عول على الجواب المذكور في دفع الاعتراض من غير تفصيل وهو كما ترى هذا وزعم بعض المتأخرين ان اطباقهم على وجوب
حمل المطلق على المقيد هنا مبني على قولهم بحجية مفهوم الوصف حيث ما عري في مقابلة المطلق ورجحان التأسيس على التأكيد
ولذا اختلفوا فيه في مبحث المفاهيم مبني على ملاحظته في نفسه وبالجملة فكلامهم هنا في ثبوت الدلالة في مورد خاص
بالقرينة وكلامهم هناك مبني على قطع النظر عنها فانهم قد يبحثون عن دلالة اللفظ باعتبارين تارة باعتبار كونه مطلقا
واخرى باعتبار كونه مقيدا فيثبتون الدلالة او ينفونها في احدهما لا ينافي خلافه في الآخر ونظيره مصير الاكثر الى ان الامر يقتضي
الاجزاء مع اختلافهم في مبحث آخر في دلالته عليه اذا ورد عقيب الحظر هذا محصل كلامه وضعف مرامه وفساده واضح لان

شيخنا البهائي

ما يترتب على التقييد بالوصف في المقام عن التقييد في غيره انما هو وروده في مقابلة المطلق وهو لا يصلح وجها لثبوت
المفهوم والا لكان ثبوته عند عدم وروده في مقابل المطلق وفي القرائن عن المعارض المنافي ولو اضاف
الى ذلك الوجوه المتقدمة لاتجه عليه ان قضية تلك الوجوه ثبوت التقييد بنفسها لا بالمفهوم بل التحقيق ان مبنى ذلك على
ملاحظة المنطوق كما يرشد اليه احتجاجهم عليه بالجمع بين الدليلين وشبهه ولهذا لا يختص الحكم بما اذا كان القيد مشتملا
على وصف بل يثبت وان لم يشتمل عليه كما اذا كان المقيد خاليا او مضافا او ظرفا او لقبا او شبه ذلك والزام الكل
بالتزامهم بثبوت المفهوم في جميع ذلك حيث يرد في مقابلة مطلق مما لا خفاء في سقوطه نعم للقائل بتلك المفاهيم
كلا او بعضا ان يتمسك به هنا ايضا الا ان مجرد ذلك لا يكفي في الحمل هنا او رد بعض المعاصرين على الوجه المذكور بان
مفاد الكلام على تقدير اعتبار الحمل بالمفهوم مجرد عدم وجوب ما عدا المقيد وعلى تقدير اعتبار الحمل بالمنطوق عدم جواز
ذلك لان المطلوب بالخطابين اما مطلق الطبيعة او خصوص المقيد وعلى التقديرين فالمقصود يتحقق في ضمن المقيد فيكون الاتيان
بغيره مما لا يقتضيه الامر وهو مما لا يعقل له وجه اذ ليس قضية الحمل باعتبار المنطوق الا مطلوبية الخاص واما
جواز فعل ما عداه فهو انما ياتي من قبل التشريع وهو ات على تقدير اعتبار المفهوم ايضا على انا لم نقف على مصرح في المقام
بان قضيته عدم جواز الاتيان بما عدا المقيد فالمانع من تنزيل كلامهم على ما ادعيه في المفهوم من قضاء الجمع بعدم وجوب
ما عدا المقيد نعم ربما يتجه عكس ما ذكره بناء على تفسير البدعة بادخال ما علم خروجه من الدين فيه كما لا يخفى حجة الاكثر على كون المقيد
بيانا للمطلق ان التقييد المتأخر لو كان نسخا لكان التخصيص المتأخر ايضا نسخا لتساويهما في نفي الشمول فكما ان المطلق عند تأخره
عن المقيد ليس نسخا له لان ما يوجب ذلك وهو التنافي متحقق من الطرفين وبطلان كل من اللازمين معلوم بالاتفاق واجيب
عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا فيكون نسخا بخلاف التخصيص فانه لا حكم فيه ولا رفع بل انما هو مجرد دفع وعن الثاني بان
في المقيد المتأخر يثبت حكما لم يكن قبل بخلاف العكس لثبوت حكم المطلق فيه مع الزيادة وهو انما يرفع تلك الزيادة ويرد على الجواب
الاول ان التخصيص ايضا حكم شرعيا فان المراد بالتخصيص التخصيص بالمخالف كما يقتضيه بيان الملازمة ولا ريب في ان التخصيص بقولنا
لا تكرم هذا العالم يرفع حكما شرعيا لم يكن ثابتا هو عدم اكرامه فيبطل الفرق المذكور وعلى الجواب الثاني بان المطلق
المتأخر لو رفع حكم الزيادة كما عليه مبنى الجواب لكان مثبتا للحكم في المطلق من حيث كونه مطلقا ورافعا له عن المقيد
من حيث كونه مقيدا فيكون كالمقيد المتأخر في كونه مثبتا لحكم شرعي فلا يستقيم الفرق المذكور بل الوجه في الفرق ان المطلق

يتعين

يتعين حمله على المقيد سواء تقدم عليه او تأخر كما عرفت لكن في صورة تقدم المطلق يثبت به حكم شرعي يرتفع بالمقيد
فيكون نسخا له بخلاف صورة تأخره فانه يحمل من اول الامر على المقيد فلا يثبت به حكم شرعي حتى يرتفع بالمقيد فيكون رفعه
نسخا كذا قال بعضهم وهو مبني على ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولو في الظاهر فيعود على تقديره الاشكال السابق
من ان يكون التخصيص ايضا نسخا وهو خلاف ما اصطلح عليه الكل احتج من قال بانه نسخ بانه لو كان بيانا لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيكون مجازا وهو مبني على الدلالة وهي مستفيدة لان دلالة المطلق على مقيد خاص بطريق الحقيقة لما عرفت والاولى النقض
بالتخصيص فانه ليس نسخا اتفاقا كما حكاه بعضهم مع ان الوجه المذكور جار فيه بل جريانه فيه اظهر واما ما قيل من النقض
بما لو تقدم المقيد فان المراد بالمطلق هو المقيد مجازا ولا دلالة فيمكن دفعه بان الدلالة متحققة في صورة السبق
كما في صورة المقارنة بخلاف صورة التأخير وقد مر التنبيه عليه وكذا ما قيل ايضا من النقض بتقييد الرقبة بالسلامة فانه
مجاز ولا دلالة لما عليه لما مر وذلك لجواز ان يكون التقييد المذكور عند الخصم مستفادا من ظهور الاطلاق فيه النقض فانه
لو ثبت فلا تم ان الخصم يساعد على عدم كونه نسخا للمطلق هنا واما ثانيا فبالمنع من كون التقييد مجازا وسيأتي تحقيقه
ثم واما ثالثا فبالمنع من توقف المجاز على الدلالة ان اريد بها الدلالة المقارنة ولذا ربما اهوى عم من ذلك فمنعنا انتفائه
في المقام لتحققها بعد ورود المقيد ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد يجري فيما لو كانا
مفردين منكرين كما مر او معرفين بلام العهد الذهني نحو ان ظاهرت فاعتق الرقبة المؤمنة او مثنيين او مجموعين منكرين
نحو ان ظاهرت فاعتق رقبتين او رقابا ان ظاهرت فاعتق رقبتين مؤمنتين او رقابا مؤمنة وكذا لو كانا عامين بدليين
نحو ان ظاهرت فاعتق اي رقبة تيسرت ان ظاهرت فاعتق اي رقبة مؤمنة تيسرت واما ان تعلق احدهما بالعام المطلق والآخر
بالعام المقيد نحو ان افطرت فاعتق كل رقبة تملكها ان افطرت فاعتق كل رقبة مؤمنة تملكها او قال فاعتق الرقاب التي تملكها
فلا حمل من حيث الاطلاق والتقييد نعم يجري التخصيص حيث نقول بحجية المفهوم المذكور وبجواز التخصيص به ولو على ان جائك زيد
فاكرم العلماء ان جائك زيد فاكرم الحلماء ببذل الهدايا لهم او في يوم كذا او مكان كذا او ما اشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيد
فيتعين الحمل اذ عموم الفعل بالنسبة الى افراده ولا افراد الزمان والمكان وهذا واضح ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الامران
ايجابيين او ندبيين لمساعدة العرف على الحمل فيهما وربما يتخيل في الاخير ابقاء الامر بالمطلق على اطلاقه وحمل الامر بالمقيد على الافضلية
وهو بالنظر الى نفس الخطابين بعيد جدا نعم كثيرا ما يستفاد ذلك بمعونة القرائن لكنه خارج عن محل البحث ولو كان الامر

ان مرسلين او كان احدهما مرسلا والاخر معللا وان استفيد انا منهما او من دليل آخر وحدة التكليف فلا اشكال في لزوم الحمل كما
انا لو نستفد ذلك لا اشكال في ابقاء كل على حاله واما اذا كانا نهيين فلا حمل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو لا تعتق مكاتبا
لا تعتق مكاتبا كافرا وهذا القسم قد ذكره الحاجبي وغيره واعترض عليه العضدي بانه خارج عن محل البحث لانه من باب تخصيص العام
لا من باب تقييد المطلق لعموم النكرة المنفية وجوابه ان عموم النكرة المنفية انما هو على حسب اطلاق النكرة وتقييدها كما مر تحقيقه سابقا
فالكلام هنا انما هو في تعيين المنفي في الخطاب المتضمن لنفي المطلق وبيان كونه هو المطلق لا المقيد وان ورد منفيا بخطاب آخر
فلا يخرج عن محل البحث لا في بقاء النكرة المنفية على عمومها وعدم تخصيصها بالمقيد فيلزم الخروج عنه والفرق بين المقامين
بين ولا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من تخصيص التمثيل بصورة لا يقصد فيها الاستغراق كما في اشتر اللحم مع هذا التكلف كما ترى
غير مفيد لانه ان اريد بالنكرة فرد لا بشرط كما هو الظاهر من التمثيل لم يمن تعلق النفي بها تعم جميع مصاديقها فيلزم الاستغراق ويعود
الاشكال وان اريد بها فرد بشرط فلا وجه لان على بعده مما يتعين فيه حمل المطلق على المقيد كما مر في الصورة السابقة لاشتراكهما في
منشاء الحمل فلا يصح الحكم بعدم الحمل ويبطل دعوى الاتفاق على العمل بهما معا كما وقع في كلامه مع انه على تقدير تسليمه انما يجري في
الموارد المشار اليه كما يظهر من التمثيل وعليه يتنزل الاطلاق كلامهم دون العرف في النادرة على انه في الجميع فمهوم الموصوف
او القيد وقال يجوز تخصيص العام به لا يلتزم هنا بالعمل بعموم العام مطلقا فكيف يتم دعوى الاتفاق عليه هذا ولا فرق فيما
ذكرناه بين النواهي التحريمية والتنزيهية لاشتراك المستند وكذا ما دل على الاباحة فانه لا يحمل المطلق منه على المقيد الا مع موجب
له وكذا اذا كان الحكمان وضعيين او كان احدهما وضعيا والاخر تكليفيا مطلقا كما لو قال الكلب نجس ثم قال السلوقي نجس او قال
اغسل ما يلاقيه الا ان يتنافيا نحو اعتق رقبة كافرة فيتعين تقييد الرقبة في العتق بالمؤمنة اذ لا عتق الا في ملك ومفهوم الوصف او
او القيد يقع التعارض بين مفهوم المقيد ومنطوق العام او المطلق حيث يتنافيان فيحتاج في الترجيح الى مرجح وقد مر الكلام فيه
في مبحث التخصيص تنبيه التحقيق ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق ولذا كان على خلاف الاصل لان اسم الجنس على ما حققناه
سابقا موضوع للطبيعة من حيث هي ومفاد التنوين الداخلة عليه اذا كان منونا فردها لا على التعيين اي لا باعتبار التعيين
لا باعتبار عدم التعيين فيتنافى اعتبار التعيين فيلزم عند اعتباره الخروج عن الوضع وح فاذا اعتبر معه تعين فرد مخصوص
او وصف مخصوص او عدم التعيين ولم يرد ذلك من غير لفظه كان الاستعمال على الحقيقة لان اللفظ لم يستعمل ح الا في معناه
الاصلي كما في قولك جاءني رجل واكرم رجلا عالما او يجوز وجود انسان مبهم نعم لو اريد التعيين او عدمه من لفظ الجنس

او التنوين

او التنوين والجموع كان مجازا قطعا لان اللفظ لم يوضع له لكن المتداول في الاستعمال خلافه كما نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام
في المعرف بلام العهد الذهني وما جرى مجراه ثم لا فرق في ذلك بين مقارنة المقيد للمطلق وبين عدمها غاية ما في الباب
انه يلزم على الثاني تاخير بيان بعض المطلوب فيظهر منه ان المطلق لم يكن مطلوبا باطلاقه كما في صورة مقارنة المقيد واعلم
ان في المباحث المقام مباحث اغنانا عن التعرض لذكرها سبق الاشارة اليها منها ان شمول المطلق لافراده ليس كشمول
العام لافراده فان شمول العام لافرادها بالوضع وشمول المطلق لها بالعقل ومنها ان المطلق ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة
الى الكثير دية بحسب مقام الحكم وان كانت نادرة الوجود بخلاف ما يقتضي العموم وضعا فانه يتناول الجميع ما لم يقم قرينة على خلافه
ومنها ان المطلق كما ياتي للعموم البدلي كذلك ياتي للعموم الشمولي بقرينة مقام او شهادة حال كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء
طهورا وقوله تعالى علمت نفس ما احضرت واحل الله البيع وحرم الربوا اذا جعل اللام فيهما للتعريف من حيث هي وفي اخراج
هذا النوع من باب المطلق وادخاله في باب العام وجه وقد نبهنا عليه سابقا القول في المجمل والمبين فالمجمل ما دل على معنى
او حكم ولم يتضح دلالته عليهما بمنزلة الجنس ويخرج بقولنا دل على معنى ما لا دلالة له عليه كالمهمل وما يدل بدلالة غير معتبرة كاللفظ
المحفوف بالقرينة فان الظاهر من الدلالة هي الدلالة المعتبرة وقولنا او حكم عطف على معنى ويدخل به مجملات تقرير المعصوم وفعله
فانه يدل على حكم الفعل شرعا وان لم يقصد به الدلالة عليه ليكون معنى وانما قيدنا الدلالة باحد القيدين احترازا عن
الاجمال في الدلالة العقلية الصرفة كدلالة الصوت على كون الصائت انسانا او حمارا فانه لا يسمى مجملا في الاصطلاح وقولنا
لم يتضح دلالته احترازا عن المبين ويندرج فيه ما لم يتضح دلالته فيخرج المبين فهو بين وكذا المهمل لان ظاهره تحقق الدلالة و
انتفاء الوضوح كما يتوهم فليتدبر ان المهملات الالفاظ دالة على انفسها ولو بضميمة القرائن والمراد بها هنا ما يتناول ذلك
فالا لانتقض بمجملات وح فلا يتجه الاحتراز عنها بالقيد المذكور فتقول المراد اخراج المهملات بالنسبة الى ما دلالة
لها عليه باعتبار كونه معنى وان دلت عليه الى بعض الاعتبار كدلالته على لافظها واما بالنسبة الى ما تدل عليه فالاعتبار
المذكور فانما يخرج منها ما عنه عند ما انحصت دلالته لما اعتبر فيه من عدم وضوح الدلالة ويبقى ما يشتمل منها على
عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى مدلوله ولا باس به كما في مثل زيد فاعل وتردد بين لفظين او الفاظ فان المراد بالدلالة
ما يعم الوضعية وغيرها ولولا ذلك لما تم تقسيم المجمل الى القول والفعل كما فعله بعضهم وذلك ان تنزل الحد على ما سبق ذكره
في حد المطلق ويجعل التقسيم مبنيا على التوسع في المقسم وقد يعرف ايضا بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وتوقفه

الكلام في المجمل والمبين

طرداً بالمهمل وبمثل لفظ الممتنع والمستحيل وعكساً بمثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق شيء
هو المعنى الاجمالي ويمكن دفع الاول بان المراد باللفظ اللفظ الموضوع بقرينة ان البحث عن احوال الفاظ الكتاب والسنة والثاني
بان المراد بالشيء مطلق المدلول فيتناول المفهوم الذهني ايضاً والثالث بان الظاهر من الشيء الشيء المعين او انه حذفت الصفة
اختصاراً وفيه تعسف ومع ذلك فعكسه منقوض بمجمل الافعال وقد اطبقوا على دخوله الا ان يجعل المجمل الذي هو موضوع
الباب مخصوصاً بمجمل الالفاظ ويبعده تعرضهم في الاثناء لغيره من انواع المجمل بالمعنى الاعم على الاستطراد وعرفه بعضهم بانه
عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالاً مساوياً وهذا منقوض بمجمل الافعال عند من يرى دخوله
فيه وبالمجمل الذي يكون اجماله من حيث الجهل بوضعه فانه لا يفهم منه معنى قطعاً ثم المجمل بالمعنى الاعم قد يكون فعلاً وذلك حيث
لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه وقد يكون لفظاً وهو اما مفرد والاجمال فيه قد يكون في نفسه كالعين ونحوه مما لو استعمل
للواطي في معين واحد من غير تعيين في الفاظ نحو واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون في هيئته الاصلية كتضرب لاشتراكه
بين المذكر والمؤنث او العارضية كمختار حيث اختفى فيه هيئة الفاعل والمفعول المطرئ عليه من الاعلال او مركباً كما في
قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان الموصول بصلته يحتمل ولي الزوجة فيكون ان العفو برائة ذمة الزوج عن
الزوجة فيكون ابرائه استحقاقها كمال المهر ومنه الاستثناء بمجمل نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ولا يذهب عليك
ان الفرق بين هذين القسمين اعتباري ثم الاجمال كما يكون وصفه بالنسبة الى المعنى الحقيقي كذلك يكون بالنسبة الى المعنى المجازي
وذلك حيث يستعمل اللفظ مع قرينة صارفة ويتعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك رايت شمساً يتكلم حيث
يتردد فيها بين الانسان الجميل والجليل او يتعين المعنى المجازي لكن يطلق باعتبار عام مع تعين الدليل في الاول على تعيينه نحو
جئني باسد كان معه اسرتي الحمام وقد يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي وذلك حيث يكون المجاز مشهوراً كصيغة الامر في الوجوب
فالذي عند صاحب المعالم ومتابعيه وقد يقع الاجمال في الكتابة كحرف لا يستبين المحتمل للسكون والتحريك وفي الاشارة
كما لو سئل عن عدد شيء فاشار باصابعه الاربع مثلاً مرتين حيث يتردد بين ان يكون المراد التكرير او التاكيد او التاسيس الى غير ذلك
اذا عرفت هذا فاعلم ان ههنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من المجمل ولا بد لنا من ايرادها وتحقيق ما هو الحق فيها فمنها
قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد وجماعة الى انها مجملة باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب فيقول ادخلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى

المنكب

المنكب واعطيت بيدي وانما اعطاه بانامله وكتبت بيدي وانما كتبه باصابعه وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فيحصل
الاشتراك فيتاتى الاجمال ويشهد من جعلها مجملة باعتبار لفظ القطع ايضاً لانه يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده
بالسكين قطعها وذهب المحققون الى انه لا اجمال فيها بالاعتبارين اما باعتبار اليد فلانها حقيقة في المجموع فقط بدليل التبادر
فلا اشتراك فلا اجمال واطلاقها على الابعاض مجاز بدليل انها لا تفهم الا بالقرينة وليس في الموارد المذكورة الا مجرد الاستعمال
وهو اعم من الحقيقة كما مر والتحقيق انه يجوز ان تكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون المسامحة في
التعليق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل وهو شايع في الاستعمال يقال دخل فلان في الماء الى ركبته والى سرته وعلى
ان لا يتم اسناد الاعطاء والكتابة في المثالين الاخيرين الى البعض ايضاً بل الى تمامها مع احتمال ان يكون اطلاقها على غير المعنى الاول
من معانيها المذكورة على الحقيقة لا بطريق الاشتراك اللفظي بل المعنوي بان تكون موضوعة للالة التي يتعاطى بها الافعال
المعهودة فيصدق على اليد الى الزند وما فوقه على الحقيقة لكن يعتبر في صدقها عليها دون المجموع الانفصال والتمامية للاتصال
فالمجموع يد واحدة قطعاً كالحبل والعصى ولهذا لو قيل اي يد يمينك جرحت انه لا يبعد ... واما باعتبار القطع فلانه ظاهر
في الابانة او حقيقة فيها بدليل التبادر واطلاقه على الجرح على خلاف الظاهر لانه لا يصار اليه الا بقرينة فلا اجمال ومنها
قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي الى غير ذلك
مما تعلق النفي فيه بنفس الفعل فذهب بعضهم الى انه مجمل وفصل بعضهم بين ما اذا كان الفعل المنفي شرعياً او لغوياً له حكم واحد
وبين ما اذا كان لغوياً له اكثر من حكم واحد فعد الثاني مجملاً دون الاول والاكثر على عدم الاجمال مطلقاً ولنا ان امكن الحمل على
نفي المسمى فمتعين والا فان امكن الحمل على نفي الصحة تعين ايضاً والا حمل على نفي الكمال وهو المختار لنا على المقام الاول ان ظاهر
النفي يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها والتقدير مع امكانه فيتعين الحمل عليه ولا اجمال ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه في الفاظ
العبادات والمعاملات بناء على ما ذهب اليه من انها موضوعة لخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بانها موضوعة
للاعم منها ومن الفاسدة فيمتنع حمل النفي على نفي الماهية مطلقاً لان المعنى الاعم لا يلزم ان ينتفي بانتفاء بعض اجزائه او شرائطه
وعلى المقام الثاني ان الظاهر من مثله عرفاً نفي الصحة فيتعين حمله عليها ولا اجمال لان الظواهر العرفية حجة كنصوصها في المشهور
فالاحتجاج عليه بان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها فيتعين الحمل عليها لانها اقرب المجازين بالنسبة الى
الحقيقة المتعذرة واعترض عليه بانه من اثبات اللغة بالترجيح وهو فاسد واجيب بالمنع من كونه اثباتاً لها

بمجرد الترجيح بل بمساعدة فهم العرف وهو يلمح الى ما قلناه واستدل عليه بعضهم بان الدال على نفي الذات دال على نفي
الصفات ايضا فاذا ترك العمل به في نفي الذات لتحققها وجب العمل به في الثاني لعدم الموجب ثم اورد على نفسه بان دلالة
النفي على نفي الصفات عند تعليقه على الذات بالالتزام فاذا انتفى الملزوم اعني الدلالة المطابقية انتفى اللازم ايضا واجاب
بان اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية بمنزلة العام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على عدم ارادة المعنى
المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض هذا ملخص كلامه والحق ان الايراد المذكور وارد والجواب فاسد
اذ لا يتم عموم المنزلة وصريح العرف والاستعمال يكذبه الا ترى انه حيث يتعذر حمل الاسد في قول القائل رايت اسدا يرمي
على معناه الحقيقي لا يحمل على الشخص المتصف بجميع ما يمكن اتصافه من لوازمه حتى البخر ونقصان الادراك ولبناء على المقام الثالث
ان حمل النفي فيه على نفي الكمال متعين اذ التقدير يتعذر بنفي الذات والصحة وعدم ما يساويه من احتمال اخر فهذا الباب
قوله عم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ولما نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فقد قيل ان المقصود نفي الفائدة
والجدوى وهو يستلزم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان المقصود فيه نفي العلم والكلام منزلا بالغير النافع
منهما منزلة الخارج عن حقيقتهما كما في قولك للبليد ليس بانسان اجيب الاولون بان العرف فيه مثله يفهم نفي الصحة تارة ونفي
الكمال اخرى وذلك يوجب التردد الموجب للاجمال واجيب بانا ريد ان بعض العرف يفهمون الصحة وبعضهم يفهمون الكمال فهذا
بعد تسليمه لا يوجب التردد بل كل صاحب يحمله على ما هو الظاهر عنده وان اريد ان اهل العرف في بعض المواضع يفهمون نفي
الصحة وفي بعضها نفي الكمال فممنوع وان فهم نفي الكمال مبني على وجود القرينة المعينة للارادة واما عند فقدها كما هو
المفروض فلا يتبادر عندهم الا نفي الذات او الصحة احتج المفصل على عدم الاجمال في الفعل الشرعي بما مر وفي الفعل اللغوي انما
كان له حكم واحد بان ذلك الحكم يختص بالنفي على تقدير تعذر تعلقه بالذات فلا يلزم ايضا اجمال وعلى ثبوت الاجمال
في الفعل اللغوي اذا تعدد الحكم بان النفي يصلح لان يتعلق بكل واحد ولا مرجح فيتاتي الاجمال والجواب المنع من عدم المرجح
وقد مر بيانه ومنها التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعم حرمت عليكم الميتة الاية وحرمت عليكم امهاتكم الاية الى غير
ذلك فان اضافة التحريم الى العين غير معقولة فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له فعده بعضهم من المجمل نظرا الى ان
الافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين البعض ولا مرجح فيتردد وذهب المحققون
الى عدم الاجمال الا ان منهم من يحمله على الفعل المقصود منه كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس

في الملبوس

في الملبوس والنكاح في المنكوح الى غير ذلك وهو كاف في ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود واما المتعدد نحو حرم
عليكم صيد البر ما دمتم حرما حيث يحتمل ان يكون المحرم اصطياده او اكله فالقول بالاجمال فيه متجه ما لم يكن منافيا للحكمة فيتعين
الحمل على العموم وكذا الكلام في اضافة ساير الاحكام الى الاعيان نحو وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم
ومنها اية المسح في الوضوء فعدها بعضهم من المجمل لانه يحتمل مسح كل الراس وبعضه وكلا او لويته فيتاتى فيها الاجمال والحق عدم
الاجمال كما عليه المحققون اذ يكفي مسح البعض في صدق المسح به عرفا او نقل الظاهر من الباء في مثل المقام التبعيض فيكون مرجحا
للحمل عليه ولا عبرة بانكار سيبويه مجيئها له في سبعة عشر موضعا من كتابه بعد مساعدة الفهم عليه وتصريح بعض المحققين
اليه ايضا فالحوالة بعض الاخبار عليه واستدل العلامة على نفي الاجمال بان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطي فيتخير
المكلف بين الابعاض والا وجب الاستيعاب وضعفه ظاهر لان الخصم يدعي تكافؤ الاحتمالين وليس في ذلك ما يوجب دفعه وقد
يجاب ايضا بان الباء ان دخلت على محل المسح تعدى الفعل الى الالة كما في الاية ليستوعبها دون المحل وان دخلت على الالة تعدى الى
المحل فيستوعبه دون الالة نحو مسحت راس اليتيم بيدي والظاهر ان العرف لا يساعد على هذا الفرق فالتفصيل غير مرضي ومنها قوله عم
الاثنان فما فوقهما جماعة والطواف بالبيت صلوة ونحوه مما له محمل لغوي وشرعي فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف
بالبيت صلوة والاثنين جماعة او ان الطواف بالبيت كالصلوة في اشتراطه بالطهارة والاثنان فما فوقهما كالجماعة في حصول
فضيلة الجماعة بهما فمنهم من عد ذلك محلا للتساوي الاحتمالين ومنهم من رجح الاحتمال الثاني لان شان الشارع بيان الاحكام
الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضع او الاستعمال شرعيا وبين ان يكون عرفيا او لغويا فيبنى على الاجمال في
الاول اذ كما ان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية كذلك شانه بيان موضوعاتها فيحمل على بيان الحكم في الثاني كما مر وفيما
اهمل المناقشة فيه بالمنع لما نرى من تشاغله ببيان غير الاحكام كتشاغله ببيانها فلا وجه لقوله ان ذلك غير مناف
للظهور المدعى مراعاة للحق المنصف فصل المبين بالفتح نقيض المجمل وقسيمه يوصف به اللفظ تارة والفعل اخرى وان كان
وصف اللفظ باعتبار اتصاف معناه به واما بالكسر فيوصف به فاعل البيان تارة وما يقع به البيان اخرى من اللفظ وما بحكمه
او المعنى كما مر وقريب منه البيان فانه قد يطلق على التبيين كالكلام والسلام على التكليم والتسليم ويعرف بهذا الاعتبار بانه
الاخراج من حيز الاجمال الى حيز الوضوح وعلى ما يحصل به البيان ويسمى بهذا الاعتبار دليلا ايضا وعلى الادراك المتعلق به فهو
بالدليل والاطلاقان الاخيران غير شايع ويعرف المبين بالمعنى الاول بانه ما اتضحت دلالته على المعنى المراد فيهم ما يتضح بنفسه كقوله تعم

الكلام في المبين

ان الله بكل شيء عليم او لو اسطة الغير اذا اخذ معه كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فيما سقت السماء العشر وينبغي ان يفسر الموصول
بما يتناول المفرد والمركب فانه يعتبر بالنسبة اليهما كالمجمل ويشكل الحد بعدم شموله المبين الفعلي مع ان قضية المقابلة شموله له الا انه بني
على القول بعدم شمول المجمل له ثم المبين القولي ينقسم الى نص ويسمى بالمحكم ايضا وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافه في متفاهم اهل
الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه او بمعونة القراين والى ظاهر وهو ما يدل على معناه مع احتمال غيره اذا كان الاحتمال مرجوحا
وقد يطلق المحكم على ما يعم القسمين ويسمى الطرف المرجوح مؤولا وعرف بالمعنى الثاني بالاعتبار الثاني بانه ما دل على المراد
بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد واعترض على طرده بالكلام الدال على المعنى الذي اريد بالمجمل اذا لم يقصد به بيانه كما
لو راى ذهبا فقال رايت عينا ثم قال رايت ذهبا ولم يقصد بالثاني بيان الاول فلعله يدفع باخراجه من زيادة قولنا
من حيث انه مراد وفيه نظر لانا لا نمنع انه لا يسمى مبينا فان الذي يظهر من عرف القوم ان العبرة في صدق المبين على مجرد كونه
مبينا سواء قصد به البيان او لم يقصد ولو لا ذلك لاشكل الحال في صدقه على كثير من المبينات للشك في تعلق القصد فيها
بالبيان ولئن سلمناه قلنا ان يدفع النقض باستفادة الحيثية من تعليق الدلالة على الوصف اعني المراد حيث ان فيه اشعارا
بالحيثية لكن لا يجدي ذلك الا بعد تخصيص الدلالة في صدر الحد بالدلالة المقصودة وعلى عكسه اولا بالترجمة لمن خوطب
بلغة لا يعرف فانه يكذب الحد عليه اذ يصدق على الخطاب بتلك اللغة انه يستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف بها فلا بد من
تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة الى المخاطب ويمكن دفعه بانه كما يصدق على تلك اللغة انها تستقل بالدلالة
لو بالنسبة الى العارف كذلك يصدق عليها انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى غير العارف فيمنع كذب الحد عليه لكن يرد على
هذا التوجيه امران الاول انه خروج عن ظاهر اللفظ فان المفهوم من قولنا لا يستقل عدم استقلاله عند كل احد لوقوع النكرة
في سياق النفي فيقتضي العموم بخلاف قولنا يستقل بالدلالة فانه يكفي في صدقه حصوله ولو عند البعض وما يشكل الحال
بالمجمل حيث يكون المتكلم مثلا عالما بالمراد لان المراد عدم استقلاله من حيث الدلالة ولو بضميمة ما اعتبر به من الحالة وهذا
مما لا يختلف بالنسبة الى المتكلم وغيره الثاني ان التاويل المذكور وان حافظ على عكس الحد من هذه الجهة الا انه يوجب فساد
الطرد من حيث صدقه على الترجمة المذكورة بالنسبة الى العارف باللغة لصدق عدم استقلال الخطاب بها بالدلالة ولو
بالنسبة الى غيره مع انه لا يسمى مبينا بهذا الاعتبار ويمكن دفعه بان الظاهر من مساق الحد اعتبار الدلالة وعدم الاستقلال بالنسبة
الى من اعتبر البيان بالقياس اليه فلذا اشكال عليه وبهذا الجواب يندفع اصل الاشكال ايضا فيمكن الاكتفاء به عن الجواب المذكور ثانيا

بيان

ببيان المراد من العام المخصوص فانه مبين قطعا مع كذب الحد عليه فان العام يستقل بالدلالة على الفرد المراد وقد يدفع هذا
بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وهذا مع عدم اطراده في الفاظ العموم
كما عرفت سابقا انما يستقيم اذا فسرت المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه لا بدلالته على تمام ما وضع له كما هو المعروف
ثم لا يذهب عليك ان الاشكال ببيان العام المخصص يتجه باعتبارين احدهما باعتبار عدم دخول العام المخصص في الخطاب
الذي لا يستقل بالدلالة على المراد مع جامعيته والثاني باعتبار ان المبين المذكور لا يدل على المراد من الخطاب بل على الذي مراد
وهذا لا يندفع بما مر بل الجواب عنه ان المراد بالمراد انما هو تمام المراد من حيث انه تمامه لا المراد المطابقي ومن جعل المراد
يشترط الاول ولا ريب ان المخصص يدل على المراد بالعام بهذا الاعتبار العام لا بدلالة عليه كذلك فيندفع به الاشكال الاول ايضا
وثالثها ببيان وجه الفعل فانه بيان مع ان الفعل ليس بخطاب ويمكن دفعه بان الاجمال في الفعل يرجع الى الاجمال في دليله
اللفظي اعني دليل التاسي وهو خطاب فيكون المبين مبينا له ولو قيل بانه يسمى مبينا من حيث بيانه للفعل ايضا مع قطع
النظر عن الدليل اللفظي ولا يتناوله الحد امكن دفعه بان المعتبر في عكس الحد شموله للافراد المحدود بحسب ذواتها لا بجميع ما
يلحقها من الاعتبارات ثم المبين قد يكون كاشفا عن المراد بالمجمل وهذا يكفي فيه ان يكون مثله ولو ادنى درجة الاعتبار سندا
ودلالة وقد يكون كاشفا عن المراد بغير المجمل مما له ظاهر وهذا يعتبر فيه ان يكون اقوى منه في الدلالة فلو ساواه كالعامين
من وجه امتنع الترجيح ولا يكون مساويا اياه في السند ان كان ناسخا او اقوى دون العكس عند من منع من نسخ القطعي بالظني وكذا
اذا كان مخصصا عند من منع تخصيصه به ايضا ثم المبين يصح ان يكون فعلا اتفاقا وقولا على الاصح وخالف فيه بعضهم تمسكا
بان الفعل يطول والبيان به يستلزم تاخيره مع امكان تعجيله وانه غير جائز والمقدمات باسرها ممنوعة مضافا الى
ما سنبين من وقوعه المستلزم لجوازه ثم كون الفعل مبينا قد يعلم بالقرينة من قصده وقد يعرف بالنص كما لو امر بمجمل ثم فعل
في وقت الحاجة ما يصح ان يكون بيانا له فيعلم كونه مبينا له لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يعلم بتصريحه
كما في قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس بيانا بل دليل على كون الفعل بيانا ويحتمل بعيدا جعل المجموع بيانا وقد يعلم بغير
ذلك وقد يتركب من القول والفعل كان يبين بعضا بالقول وبعضا بالفعل ثم انه لا نزاع عند العدلية في صحة جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة على ما حكاه جماعة وهو ليس على اطلاقه للقطع بان كثيرا من الاحكام لم يبلغ بيانها الى احاد المكلفين بل المراد
ما علم جواز تاخير بيان الحكم الذي تعلق بالمكلف تعليقا فعليا واقعيا كان او ظاهريا فيصح ان يكون عدم جواز التاخير

في بمعنى ما نعيه التأخير عن تعلق التكليف وبقائه او عدم جواز تأخير بيان الحكم المشروط فعليته بالبيان او بوصوله
مع ارتفاع الموانع المقتضية لعدم البيان او لعدم البلوغ كالتقية ونحوها فيكون عدم جواز التأخير بمعنى قبح التأخير
من حيث ادائه الى الاخلال باللطف الواجب والمعتمد هو الاول ويمكن تفسير عدم الجواز فيه بالمعنى الثاني ايضا بل هو الاظهر
مع صحة تعميم العنوان الى القسمين لكن الاتباع عليه احتجاجهم عليه بلزوم التكليف بالمحال ثم الحكم المذكور اعني عدم جواز
تأخير البيان عن وقت الحاجة مما لا ريب فيه في الاحكام الاقتضائية بل هو موضع وفاق عند العدلية واحتجوا عليه باستلزامه
التكليف بالمحال او طلب المحال وفيما سبق الى بعض الانظار جواز تأخير بيان المندوب والمكروه مطلقا لانهما ليسا تكليفين فلا
يلزم التكليف بما لا يطاق بتأخير بيانهما واستدعاء مطلق الفهم ممنوع ولو سلم فهو انما يقتضي فهم الطلب لا المطلوب ولو سلم فانه
حاصل على سبيل الاجمال واستدعاء الفهم التفصيلي ممنوع وضعفه ظاهر لان العلة في المنع لا تنحصر في لزوم التكليف بما لا يطاق
على تقدير تسليم خروجهما عن حقيقته ولذا كانت المناقشة فيه لفظية بل هناك علة اخرى مشتركة بين الكل وهي قبح طلب المحال
ودعوى مكابرة ونسبته للعقل الى الغفلة عن ضروريه ومجرد فهم الطلب والمطلوب على الاجمال لا يجدي في دفع ذلك وهو واضح وقد
يحكى عن بعض متأخري المتأخرين القول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقا متمسكا بما ورد في بعض الاخبار من
قولهم ع عليكم ان تسألوا عنا وليس علينا ان نجيب فان ادعى ذلك في التكليف الفعلي ففساده ضروري وليس فيما تمسك
به اشعار به ولذا ادعى نفي التكليف الثاني اي الثابت على تقدير البيان فان اراد جوازه لذلك في الجملة ولو مع المانع
فهو مما لا يقبل النزاع كما مر وان اراد جوازه مطلقا ولو مع انتفاء الموانع من التقية وشبهها فهو واضح الفساد لاخلاله باللطف
الواجب والحكمة المقصودة من انزال الكتب وارسال الانبياء ونصب الاوصياء نعم ربما يؤيد ما قال في الرواية المذكورة على خلاف
ذلك لكنها غير محمولة على ظاهرها لمنافاتها لما مر من دلالة العقل المعتضد بالنقل قال الله تعالى لتبين للناس وقال جل
ذكره لتبين لهم وقال عز اسمه يبين لكم الى غير ذلك وسيأتي بيان جملة من الاخبار المصرحة بذلك في مبحث الاجماع بل الوجه
تنزيل الرواية المذكورة على تقدير تسليم صحتها على صورة قيام مانع من البيان كالتقية ولقد اعرض الامام ع في بعض
الموارد عن جواب السائل الى غيره للتقية كما سئل عن قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم
اليهود والنصارى فعدل عن بيان حكمهم السؤال الى تفسير الاية لمكان التقية الى غير ذلك ثم ما تمسكنا به على الاخير
من لزوم التكليف بالمحال او طلب المحال مبني على طريقة القوم والا فهو عندي محل نظر الا ان يحمل المكلف به فاذا كان من الافعال

العادية

العادية وشبهها جاز وقوعه من المكلف بعد البيان بل قد يقع وهو يقدح في استحالته المدعاة على تقدير عدم البيان
ثم قد يكون الفعل بحيث يمتنع عادة ان يهتدي اليه المكلف الا بالبيان والتعليم كالصلوة والحج فيتجه الدعوى فيه لكن
لا تثبت به الكلية كما هو المدعى فان قلت الكلام في التكليف الفعلي مع عدم البيان وهذا لا يخلو اما ان يتعلق بالمكلف
على تقدير عزمه عليه وفعله او مطلقا والاول يوجب التكليف بالشيء على تقدير وجوده وحصوله وهو قبيح بالضرورة
والثاني يتضمن التكليف بالمحال لان صدور الفعل من المكلف على وجه الاختيار مع عدم عزمه وارادته له كما هو محال ضرورة
ممتنع ولا يرد مثل ذلك على تقدير البيان لتمكن المكلف من الفعل لتمكنه عنه فيصح ان يكلف به وبالعزم عليه ولذا لو لحظ
وهذا هو المراد بما ذكروه وانما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تأخير بيان التكليف الذي يصح وقوعه مع عدم
تأخير بيانه وليس كذلك منه قلت ان ارادوا بالمحال في الدليل المحال بغير الاختيار كما هو الظاهر اتجه عليه ما ذكرناه من انه لا يتحقق
في حق الفعل الممتنع بالاختيار والبيان المذكور لا يقتضي كونه محالا بغير الاختيار اذ تأثير البيان في ذلك غير معقول
ولو ارادوا الاعم اتجه عليه المنع من بطلانه اذ لا قبح في التكليف بالمحال بالاختيار ثم انا وان التزمنا في المقام باستحالة
التكليف ايضا لكنا لا نلتزم به بالنسبة الى العزم بل بالنسبة الى عدم اداء الطريق الظاهري الثابت على هذا التقدير عقلا
الى الاخذ بالاحتمال الى الخلاف كما في سائر التكاليف الواقعية التي يرد بها طرق ظاهرية فان التكليف بها بالنسبة الى تلك
الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم اداء الاخذ بالطريق المعتبر الى الخلاف مع ان استحالة اطلاق التكليف بالنسبة الى
ذلك ليس من جهة كون المكلف به محالا كما هو المقصود لما عرفت من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاته
للحكمة الداعية الى وضع الطريق فان قلت المراد لزوم التكليف بالمحال من حيث تعذر تحصيل العلم الواجب او المطلوب بالبراءة
من الواجب او المطلوب او من حيث تعذر الامتثال المتوقف على ان يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع
عدم العلم بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم بالبراءة والامتثال فيجوز الانفكاك كما في وجوب
الصلوة الى جهة القبلة او ما يليها مع اشتباهها بغيرها عند ضيق الوقت عن التكرير اذا قلنا بفسادها مع عدم مصادفة
الجهة والامر بالفعل بمجرده لا يقتضي ان يكون الداعي اليه الموافقة الامر على ما سبق بيانه في مبحث الامر ولو سلم او قد
توقف عليه الثبوت كونه عبادة امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال كما في الصلوة عند الاشتباه وضيق الوقت
على انه لا اشكال في ذلك فيما اذا دار بين الوجوب والحرمة او قلنا بان التشريع عبارة عن ادخال ما علم خروجه من الدين

ميزهم ان حرمة التشريع سمعية والكلام في دلالة العقل بل التحقيق في الاحتجاج ان نستند الى قضاء الضرورة بقبح التكليف والطلب
مع عدم البيان او مع تاخيره عن وقت الحاجة اليه لكونه سفها فان الغرض الاصلي من التكليف بل مطلق الطلب تعيين الفعل
على المكلف وهو لا يحصل مع عدم التعيين بالبيان فيكون التكليف من باب التكليف بالمحال لا التكليف بالمحال وان كان
بحسب بعض موارده من هذا الباب ايضا كما اشرنا اليه ثم اقول اطلاق كثير منهم المنع اي تاخير البيان عن وقت الحاجة يعم بيان
الحكم وبيان موضوعه فان فسر وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان ناسب استقامة كلية الدعوى ببيانها المتقدم وان فسر
بوقت العمل وبوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلماتهم وقد صرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل المردد بين عدة اشياء
اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر عند التمكن
من التكرر بل عند تركه الكل كما في المحرم او النجس في المشتبه المحصور وبمجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول
بانها اسم للصحيح او كان الظن او الشك في حصوله كافيا كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في امثال ذلك ليس موضع تامل
مع ان العنوان على الوجه الاول قاصر عن الوفاء بالمقصود لعدم تناوله لتاخير بيان المجمل مع عدم وقوع الفعل مع انه الغالب منه
والثاني يقتضي قبح تاخير البيان ولذا استدلوا بالمكلف كما لو التزم المكلف ببيان نزع على تقدير اقدامه على الفعل فلم يقدم عليه
اما بالمخالفة كما في التكليف العيني التعييني او بما في معناها كما في الكفائي او التخييري اذا قام غيره به او اتى بالبدل وانما
اعتبرنا في هذه الصور التزام المكلف بالبيان على تقدير اقدام المكلف وصلاحية الفعلية التي تقبح التكليف بدونه
فان تمكين المكلف من تحصيل البيان حيث يحتاج اليه معتبر في صحة التكليف ومن هنا يتجه ان يقال الممتنع في الحقيقة
على هذا التفسير انما هو تاخير تمكين المكلف من تحصيل البيان عن وقت الحاجة حيث يحتاج الى البيان لا تاخير نفس
البيان وما سبق الى بعض الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى ان يتضيق الوقت جائز لانه لا يوجب
التكليف بالمحال ففساده قد تبين بما بيناه ولما اذا فسرنا وقت الحاجة بوقت الاحتياج الى البيان ولو وهم لم يتجه عليه
شيء من ذلك اذ لا حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بالاتيان بالمحتملات او اكتفي في طريقه بالظن
او الاحتمال امتثالا او حصل المسقط او اعرض المكلف عن البيان او عزم على ترك الفعل فاتضح بما حققنا استحالة تاخير
بيان الفعل عند البيان وكذا بيان موضوعه على بعض التقادير واستحالة تاخير بيان ما في مقام انتفاء المانع من
البيان للخلاف بقاعدة اللطف واما الاباحة الفعلية فان كان ثبوتها في الظاهر لا يتوقف على بيان ولو لقضاء الاصل

بها

بها فلا تاخير والا فلو يعقل ثبوتها المحتاجة لحكم العقل واما الواقعية منها فقبح تاخير بيانها اخلاله بالقاعدة اللطف فلا
يجوز مع عدم المانع واما الاحكام الوضعية فان كان التاخير فيها مستلزما لتاخير بيان الحكم التكليفي رجع اليه والا فلا يعقل
لها وقت حاجة يمتنع التاخير عنها بل لا يعقل فائدة في وضعها الا ان يكون المقصود اثبات حكم في نحو اخلال ترتيب امر دنيوي
او اخروي عليه كترتب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ففيه اقوال
ثالثها وهو خيرة العلامة ره تبعا لبعض العامة الجواز فيما ليس له ظاهر كالمجمل والمنع فيما له ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ما لم يقترن
بالبيان الاجمالي فيرجع الى القسم الاول والى هذا ذهب السيد المرتضى ره ايضا على ما يظهر منه في اثناء الاحتجاج ولذا اقتصر في
الدعوى على ذكر العام في عرف الشرع الا انه اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا مدعيا عليه الاجماع وعد ذلك من
شرائط النسخ والحق ما ذهب اليه المجوزون مطلقا لنا بعد الاصل وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لكان المانع يقتضي قبحه والمانع
من ذلك بحكم الفرض الا ما تخيله الخصم وسنبين انه لا يصلح للمنع فاذا لم يكن هناك ما يقتضي المنع يثبت الجواز لامتناع الواسطة
واما ما تداول بينهم في الاحتجاج من انه لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة في تحسين الجهل فكانه ليس على ما ينبغي لان الكلام في اثبات
الجواز لا في اثبات جهل الرجحان واستدل به الثاني ان من خاطب بمجمل او اورد كلاما له ظاهر ثم بين المقصود بالمجمل او صرح
بارادة خلاف الظاهر من الكلام بعد حضور وقت الحاجة لم يلحقه بذلك ذم ولم ينكر عليه احد من العقلاء كما يشهد به المراجعة
الى مخاطبات اهل العرف ومحاوراتهم واية الجواز الثالث انه لو لم يجز لما جاز تاخير بيان الناسخ مطلقا عن المنسوخ والتالي
باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان لفظ المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الاستمرار بحقيقة المعنى النسخ فجواز تاخير بيانه
يوجب جواز تاخير البيان في كل ما له ظاهر اذ التفصيل بين النسخ وغيره غير معقول لعدم اشتراك المستند كما سننبه عليه وجواز ذلك
فيما له ظاهر يوجب الجواز في غيره ايضا لما مر ولعدم القول بالفصل واما بطلان التالي فبالاجماع على ما حكاه السيد وانما اقتصرنا على ايراد
النقض بالنسخ اختصارا والا فيمكن ايراده بالاستثناء فانه لا يختص بحجة المانعين مع ما على عدم جواز تاخير البيان في غير المجمل ما سياتي في ادلة
المفصلين وعلى عدم جوازه في المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي باللغة التي لا يحسنها من غير ان يبين له في الحال والتالي باطل فكذا المقدم
بيان الملازمة انه لا فرق بينهما في ذلك لاشتراكهما في ان السامع لا يعرف المراد منهما والجواب بمنع الملازمة لظهور الفرق فان
العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل ولو فرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل مع ما يطلبه كما لو فرض عدم
حصول الفهم من المجمل مطلقا كالزنجية فانا نمنع جوازه ايضا ويظهر من قوم من غير ان يبين له في الحال لا يجوز مخاطبة العربي باللغة الزنجية مع

البيان في الحال وهو على اطلاقه ممنوع احتج السيد على جواز تاخير بيان المجمل بما مر وعلى عدم جوازه في غيره بوجوه الاول
ان ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له من غير قرينة حال الخطاب ولا نزاع في قبحه لشهادة العرف حيث يعدون قول القائل افعل كذا
قاصدا به التهديد او اقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد لو رايت حمارا مريدا به البليد من غير قرينة تدل على المراد قبيحا ومنكرا ولان
الفارق بين الحقيقة والمجاز عندهم انما هو القرينة ولا يجري هذا في تاخير بيان المجمل لانه مستعمل فيما وضع له والاولى ان يضيف
الى ذلك ومستعمل في غير ما وضع له مع القرينة ليتم التعليل في موارده الثاني ان المتكلم ان اراد بالكلام ح ظاهره فقد دل
على خلاف مراده والا فقد دل على الشيء بما لا دلالة فيه الى ان قال انما يستقر الدلالة عند وقت الحاجة لانا نقول الامر مطلق لوقت الحاجة
في دلالة اللفظ اذا دل على شيء في وقت الحاجة فانما يدل لامر يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة ايضا على ان وقت
الحاجة انما يكون فيما تضمن تكليفا دون غيره كالاخبار فيلزم ان يجوز تاخير البيان فيه الى غير وقت الخطاب من مستقبل الاوقات
اذ ليس هناك وقت مخصوص يصح للتعيين كما في التكليف وذلك يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث لو جاز ذلك
لما استفاد احد من خطاب شيئا لتجويز عدم تحقق البيان فذلك يوجب الاخلال بفائدة الوضع حيث ان الغرض منه حصول الافادة
والاستفادة لا يقال يجب ان يعتقد الظاهر الى ان يتبين خلافه لانا نقول ليس هذا باولى من القول بانه يجب ان يعتقد خلافه فيه
الى ان يتبين عدمه او يجب غاية الامر ان يعتقد احد الامرين فيلزم ما قلنا من انتفاء الفائدة وايضا يلزم فيما اذا كان اللفظ
لفظ العموم ان يتوقف بينه وبين الخصوص وذلك مذهب اصحاب الوقف فيه فلا يصح ممن يذهب الى انه ظاهر في الاستغراق هذا محصل ما
احتج به على دعويه نقلناه بمحصله بتصرفات لا تقدح بمرامه مستفادة من مساق كلامه وقد يستدل عليه ايضا بان تاخير البيان يوجب له
ظ يستلزم الاغراء بالجهل حيث يعتقد السامع بسماعه كون الظاهر مرادا فادة ظاهر اللفظ بعد بنائه على اصالة الحقيقة والواقع خلافه والجواب
اما اجمالا فبالنقض بالنسخ فان السيد قد نقل الاتفاق على جواز تاخير ذكر الناسخ مطلقا كما يقتضيه كلامه وباسماع العام المخصوص بالادلة
العقلية ولم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فانهم لم ينقلوا في جواز ذلك خلافا عن احد واما ما اعترض به بعض المعاصرين
من ان المخاطب ان تعقل التخصيص حال الخطاب فلم يتعقل العموم او لم يتعقل عموم العام لمورد التخصيص فلا اغراء فلا قبح وان تعقل
العموم ولم يتعقل التخصيص بعضه فلا ريب في قبحه وان تعقل ولم يتعقل التخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت
الخطاب فلا نسلم فيه بالاغراء ونمنع القبح مع دعوى بانه كلامه مع نقل الاتفاق على جواز تاخير البيان فيه مصادم لما ثبت من امر القبح والمنع قبل
الحكم في الصورة الثانية مما لا يصغى اليه لانه خروج عن ظ مذهبه وايضا منع القبح في الصورة الاخيرة ولا يجب الا تسليم الجواب فلا يستقيم

اعتراضا

اعتراضا باسماع العام المخصص بالدليل السمعي من اسماع المخصص اذا وجد المخصص في الاصل فان السيد وجماعة اجازوا ذلك مع انما ذكره
من وجوه المنع جارية في المقامات الثلثة اذ قضيتها عدم جواز ايراد الكلام لم يرد منه ارادة خلافه من غير نصب قرينة حال الخطاب عليه
وهي مشتركة بينها نعم يمكن النقض عن الاول بدعوى ان الناسخ ليس مبينا لما اريد بالمنسوخ وانما هو رافع له وتحقيقه ان التكليف عبارة
عن ارادة جعلية يرفعها المكلف ويرجع الى الزام المكلف باحد طرفي الفعل وتعيينه عليه بجعل عقابه في تركه او التخيير وهذا مما يجوز
ان يقع بحسب جميع الازمنة من غير ان يؤخذ فيه الاختصاص بزمان دون زمان ثم يرفع بالنسبة الى الكل كما في النسخ بعده نعم لو ثبت ان
التكليف هي الارادة الحقيقية امتنع ذلك في حقه تعالى للزوم البداء لكنه ممنوع فان قيل ليس للسامع في المقامين الاخيرين
ان يحمل اللفظ على العموم قبل الفحص بل يتعين عليه التوقف واما بعد الفحص فيطلع على المخصص فيبني على مقتضاه قلنا بمثله في محل
البحث فان المخاطب بلفظ العام ليس له ان يحمله على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعنده يطلع على المخصص لعدم جواز تاخير
بيانه عنه فيبني على حسبه وبالجملة كما يتعين على المكلف هناك ان يعتقد اجمالا انه ممتثل بما يبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل
الى ان يبحث عن المخصص وبعد البحث يعتقد التفصيل كذلك هنا يتعين عليه ان يعتقد اجمالا انه يمتثل الظاهر او خلافه ان تبين له
فيتوقف عن اعتقاد التفصيل الى حصول زمان الحاجة وعنده يعتقد التفصيل ويعمل على حسبه واما التفرقة بوجود القرينة
وتمكن المكلف من الرجوع اليها هناك وانتفائها في محل البحث فغير مجدية لان العلم بالقرينة يتعذر الا بعد زمان
يتوقف عليه الرجوع قصيرا كان او طويلا وعلى تقديره يلزم ما ذكرناه من جواز ايراد الكلام لم يرد منه ارادة خلافه من غير قرينة
وليس زمان الرجوع كزمان مهلة النظر فان ذلك مما لا بد منه عقلا ويخلو عنه زمان الرجوع فان المخاطب قادر على ان يقرن
البيان بالخطاب فيستغني عنه ويمكن النقض ايضا بتاخير البيان لحيث لا يخرج الكلام عن وحدته العرفية كما في الاستثناء المتعقب
للجمل المتعاطفة المتعلق بالجميع ولو بمعونة القرينة فانه لا خلاف في جواز ذلك مع ان الوجوه المذكورة جارية فيه على حد
نظائره وما اعتذر عنه بعض المعاصرين من ان تشاغل المتكلم بالكلام مانع فيجوز ان يسوغ معه ما لا يسوغ مع السكوت
فليس بشيء لان التاخير ان كان قبيحا لا يسوغ ارتكابه بمثل هذا المانع الذي لا يبيح القبيح لا عقلا ولا عرفا والا لجاز ارتكاب سائر
القبائح بسبب التشاغل بالكلام ثم انه لا فرق في القبح الناشي من الكلام وغيره واما تفصيلا فنقول في الوجه الاول بانا لا نعرف
من العرف شهادة على قبح تاخير البيان في محل النزاع والامثلة التي ذكرها في بيانه انما يحتمل ان يكون من محل النزاع ولا قبح فيه على
تقدير وهو قوله افعل كذا تهديدا او اقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد فانه ان كان وقت الحاجة متاخرا عن زمان الخطاب

فلا يتم القبح فيهما والا فالقبح مسلم لكنه خارج عن محل البحث نصا اما او خارج عن المبحوث عنه وهو قوله لانه نريبا بالبليد لانه خبر وليس له من حيث كونه خبرا وقت حاجة يجوز التاخير اليه بل يجب فيه مقارنة القرينة من لحال الخطاب لان تجريده عنها يصيره كذبا لا لان المراد فيه على عدم مطابقة مدلول الكلام للواقع او للاعتقاد او لهما معا او لهما معا على اختلاف الاراء ولا ريب في قبحه ولما وكذا الفارق بين الحقيقة والمجاز هي القرينة فان اراد مقارنتها للخطاب فهو على الملازمة ممنوع والا فتم فلا جدوى له فيه واما عن الثاني فبان المكلف انما يدل على مراده بالكلام مع القرينة اللاحقة له لا به وحده ولا ريب في ان المجموع دال عليه واما ادعيه من انه لا مدخل للوقت في دلالة اللفظ فان اراد به دلالة اللفظ على المعنى في الجملة فمن لا جدوى فيه ولذا ارد دلالته عليه من حيث كونه هو المراد فهم بعيد امر القول في نظائره واما منعه من جواز التاخير في الاخبار ففي محله كما عرفت وليس فيه ملخ لما ذهبنا اليه واما عن الثالث فبان غاية ما يقتضيه ان يكون الخطاب به وبالنسبة الى ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالمجمل وقد بينا جوازه ولجانه المفصلون والفرق بين القول بان العام ظني الاستغراق والقول بالوقف انما يظهر عند وقت الحاجة حيث يبني من قال بالاول على العموم عند عدم ظهور المخصص بخلاف من قال بالثاني واما عن الوجه الاخير فبان الامتنان بايقاع الغير في اعتقاد يخالف الواقع قبيح اذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل بل يقع حصر في المقام في جانب النقل كما يظهر بالتتبع يقضي بجوازه وقياسه على الكذب يسم اذ لا نسلم ان الكذب انما قبح لكونه اغراء بل لكونه اغراء مخصوصا او من حيث الخصوصية ولهذا يقبح ولذا سلم بان تخلف الاعتقاد ومن هنا لا يقبح خدع الفقيه في اذهان المبتدئين والقبيح في الجميل ونحو ذلك ولذا اشتمل على اغراء الجاهل بالحال ومع قبح اخباره بذلك هذا هو التحقيق الذي لا مزيد عليه في الجواب وقد يمكن ان يجاب ايضا بان الاغراء انما يلزم حيث لا يحتمل التجوز وقد بينا ان الاحتمال قائم فيما قبل الحاجة واصالة الحقيقة بمجردها لا توجب القطع بارادتها وانما توجب الظن بها ولا نم ان حمل المخاطب عليه اغراء له بالجهل اذ الظن عند العقل كالشك لا اعتداد له الا حيث ينهض دليل على اعتباره ومن قال بان من قال بالاصل في الاستعمال الحقيقة فلان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا فكانه اراد بالحمل ما يوجب القطع بالمراد في الظاهر كما ذكرنا ومع لا يتجه عليه ما اورده بعض المعاصرين من تفسير الاصل بهذا المعنى مما لم يقل به احد لانه لا ريب في ان الظاهر من اللفظ المجرد عن القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة وذلك لان كلام المجيب على ما اولنا به في الدلالة القطعية دون الظنية نعم يتجه ذلك على ظاهره القول في النسخ مقدمة النسخ يأتي لغة للازالة يقال نسخت

في القول في النسخ

الشمس

٢٥١

الشمس الظل اي ازالته وللنقل ومنه التناسخ في الابدان والتناسخ في المواريث قيل ومنه ايضا نسخت الكتاب اذا انقلت ما فيه وفيه ضرب من التوسع اذ لا نقل هناك حقيقة وهل هو مشترك بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر اقوال والبحث فيه من كونه الى علم اللغة واما في عرف الشرع او المتشرعة فقد ذكر والله حدودا عديدة لا يسلم جلها او كلها عن وصمة الخلل فقال الفخر الرازي هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقالت المعتزلة هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وقال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده ويرد على الجميع او لا بان كلا من اللفظ والنص والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكن دفعه بان النسخ كما يطلق على الرفع كذلك يطلق على ما يدل عليه وتعريفه باللفظ وما في حكمه مبني على المعنى الثاني والخفاء في ان تحديده بكل من المعنيين يستلزم تحديده بالمعنى اللغوي ولهذا يستغني بذكر احدهما عن الاخر وثانيا بدخول اخبار الراوي اذ يصدق عليه تلك الحدود مع انه خارج عن المحدود وما يتوهم من ان المراد الدال بالذات وقول الراوي انما يكشف عنه تعسف واضح وثالثا بخروج النسخ بفعله صلى الله عليه وآله فان النسخ لا يختص بالقول وربما امكن دفعه عن الحد الثاني بحمل الخطاب فيه على الخطاب النفسي كما يراه الاشاعرة فيتساوى فيه القول والفعل او قد يرد عليها ايضا بدخول مثل اخبار الوكيل بالطلاق فان عدمه شرط لدوام الزوجية وبقائها ومثله الكلام مع سائر الاخبار والشهادات التي تطابق المقام وخامسا بدخول الاحكام الواقعة للاصل اللاباحة فان شرط بقاء الحكم الثابت به عدم مجيء دليل على خلافه مع انه لا يسمى نسخا كما ستقف عليه وربما امكن دفعه عن الحد الاخير بان المراد بالحكم الشرعي فيه ما يقابل الحكم العقلي وسيأتي الكلام فيه انشاء الله وسادسا بمثل قوله لا تفعل بعد وقته افعل كذا الى ان اقول لك لا تفعل وسا قول لك لا تفعل مع انه من باب التقييد بالغاية عند جماعة وسابعا بان لفظ الظهور في الحد الاول مستدرك فانه مدلول النسخ الانتفاء لا ظهور الانتفاء ولذا كان اثره لا يظهر في الظاهر الا بعد ظهوره قالوا والقيد الاخير اي من الحد الثاني مستدرك ايضا اما الاول فلان الرفع لا يكون الا ان كان الحكم بحيث لولا الخطاب لكان ثابتا واما الثاني فلانه لولاه لم يفترق الحكم الاول وكان تدفعا للاستغناء كالتخصيص وكذلك القيد الاخير من الحد الثالث لما مر مع انه كالحد الاول يتناول مثل ما لو قال يجب عليك الحج في تمام العمر مرة واحدة فان قيد المرة يدل على ارتفاع مثل الحكم السابق بعدها وهو وجوب الحج بجميع القيود المعتبرة قلت بل يرد عليه النقض بكل تخصيص متاخر

فلا يختص بالعرض المذكور وعرفه الحاجبي بانه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فاحترز بقيد الشرعي عن رفع المباح الثابت
بحكم الاصل فان رفعه ليس بنسخ ولما كان ثبوت كل حكم مما عدا الاباحة نسخا وليس كذلك وكذا الحال في سائر الاحكام
العقلية الظاهرية كوجوب تحصيل العلم بالبراءة على المكلف به وحرمة ارتكاب المباح المشتبه بالحرام وكالتخيير بين المقدمات
البدلية الى غير ذلك من احكامها الظاهرية ولما الواقعية منها فهي غير قابلة للنسخ وتخصيص بعضهم كالعضدي لذلك برفع
الاباحة الاصلية منزل على التمثيل بالغالب وبقوله وبدليل شرعي عن رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون فان الحكم
هناك انما يرتفع نظرا بان تلك الاحوال بحكم العقل واما قوله ص رفع القلم عن ثلثة فتنبيه لكونها لغة ومؤكد لما دل
عليه العقل عند ورود الخطاب السابق ويشكل هذا على قول من يرى التحسين والتقبيح العقليين وبقيد المتاخر عما لو لم يتاخر
الرافع كقوله صم الى اخر الشهر وجعله العضدي قيدا توضيحيا لان دلالة الكلام بالتمام فلم يثبت باول الكلام حتى يرفع
اوله ويرد على طرده اولا بما مر في الايراد الرابع والسادس وثانيا بالمخصص والمقيد المتاخرين فانهما دليلان شرعيان
يرفعان الحكم الشرعي عن بعض موارده وثالثا بالدليل المعارض الاقوى اذا وجده المجتهد بعد ما افتى بمقتضى الاضعف ورابعا
بما دل على انتفاع الحكم الثابت بالخطاب اللفظي عن موضوع معين عند طرو ما يوصف عليه اذا ورد متاخرا عنه كا
نتفاع نجاسة العصير بعد ذهاب ثلثيه بما دل على ارتفاعها بعده وكارتفاع نجاسة المتنجس بعد الاستحالة والمتنجس بعد
الغسل المعهود بما دل عليه من النص اذا ورد متاخرا الى غير ذلك مما لا يحصى لا يقال انما يرتفع الحكم هناك بالسبب الطاري
لا بالخطاب اللاحق فانه انما يكشف عنه لانا نقول سببية الطاري انما هي بجعل الشارع ووضعه وهو حكم شرعي فالا
نتفاع في الحقيقة انما يكون به وخامسا بان تفسير الحكم الشرعي بما ورد خطاب من الشارع به مما لا يساعد عليه اللفظ
فان المتبادر منه ما من شانه ان يكون ماخوذا من الشارع سواء استقل باثباته العقل ولذا كما مر في صدر الكتاب
في تعريف الفقه ومع التنزل فنمنع عدم ورود خطاب لفظي بالاباحة الاصلية كيف لا وهو مفاد قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا ما اتيها وقوله ص رفع عن امتي ما لا يعلمون وما ورد من اخبار الاكتفاء بالتكليف الا بعد البيان الى غير ذلك
ويمكن التفصي عن ما اوردناه في الايراد الرابع بما ذكرناه في الوجه الثاني والثالث بان المراد بالحكم الشرعي هو الحكم
الواقعي فقط والحكم الثابت في تلك الموارد انما هو حكم ظاهري اما في الاول فلان الاخبار انما يكون لعا بالقياس
الى الواقع وانما هو بيان لوجود المانع واما في الثاني فظ واما في الثالث فلان الحكم الاول ان كان ظاهريا فلا اشكال وان

كان

كان واقعيا فهو لا يرتفع بالدليل الثاني وانما يعذر المجتهد به ومن هذا الجواب يندفع الاشكالات التي اوردناها على الحد
السابق ايضا لكن يشكل على تقديره بتفسير النسخ بالارتفاع وقتا اوردناه في الايراد السادس بان قيد الحيثية في الدليل
الشرعي معتبر وظ ان قوله لا تفعل انما يرفع من حيث كونه قول لا تفعل لا من حيث كونه دليلا شرعيا وان كان في نفسه
دليلا شرعيا لكن يبقى الاشكال بما اذا جعل الغاية نفس الدليل الشرعي كما اذا قال صم الى ان يقوم على دليل شرعي
يقتضي عدم وجوبه وسيتحقق عليه ويمكن دفعه بالتزام كون مثله نسخا اذا كان ارتفاع الواقع بذلك الدليل كما سياتي
الاشارة اليه انشاء الله تعالى على ان الظاهر من سببية الدليل استقلاله به عند ثبوته وظ ان الواقع هناك لا يستند اليه على
الاستقلال بل بضميمة [illegible] وبان المورد على الخامس بان الحكم الشرعي كما يطلق على المعنى المتناول للحكم العقلي كذا يطلق على
ما يقابله وهو المراد به هنا ولو بقرينة بيانه وورود الخطاب اللفظي بمقتضاه لا يخرجه عن كونه عقليا لسبق حكم
العقل به فيكون ذلك تاكيدا له كالخطاب الدال على ارتفاع التكليف بالعجز مع استقلال العقل به ومثله الكلام في
وجوب المقدمة ويتطرق مما حققنا ان حد الحاجبي اظهر الحدود التي اوردوها في المقام وقد اختاره العلامة وزاد عليه
قوله على وجه لولاه لكان ثابتا واحترز به عما لو نهى عما امر به على الاطلاق بعد الاتيان به مرة فان مقتضاه رفع الحكم السابق
ولا يعد نسخا وضعفه ظ لان الامر ان كان للدوام كان النهي رافعا له فيكون نسخا قطعا كما لو صرح بالدوام فلا وجه لاخراجه
مع ان القيد المذكور لا يساعد على اخراجه اذ لم يكن للدوام كان الحكم مرتفعا بنفس الامتثال فلا يكون الرفع بالنهي حتى
يتجه دخوله في الحد وجعله الفاضل المعاصر احترازا عن الحكم المحدود بحال وقت لو الوارد بصيغة الامر بناء على عدم افادته
للتكرار فيخرج اثبات الحكم بعنوان الاطلاق والقابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك هذا لفظه
وفيه نظر لان التحديد بالوقت ان كان مقارنا للخطاب فهو خارج بقيد المتاخر وان تاخر لم يخرج بالقيد المذكور واما
ما ذكره من ان الحكم الثابت بالامر المطلق والقابل للاستصحاب فان اراد انه مما يصح اثباته بدليل الاستصحاب فضعفه ظ
وقد مر التنبيه عليه في مبحث الامر وان اراد انه مما يجوز بقاؤه في الواقع ففيه ان النسخ ليس عبارة عما يرفع احتمال الحكم بل ما
يرفع الحكم المتحقق وما توهمه من ان الرفع في الحد ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء الممتنع في حقه تعالى فليس بشيء
لان البداء انما يلزم اذا جعلنا النسخ عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقاؤه فيه واقعا وليس كذلك بل هو عبارة
عن رفعه عن مورده في زمان ثبت بقاؤه فيه قبله لا فيه وبالجملة فكما ان ثبوت الحكم واقعي مستند الى الارادة

المقتضية لذلك بعد ايضا واتي مستند الى رفع تلك الارادة فان رفع السبب رفع للمسبب كما ان ايجاده ايجاد له وهو الرفع اعدام
الشيء بعد ثبوته وكما ان وجود الممكن مستند اليه تعالى كذا عدمه مستند اليه تعالى ثم انه ان جعل عبارة عن رفع بالنسبة الى زمان
ثبت بقاؤه فيه فهو انما يوجب البدا اذا قلنا بان التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية لم يلزم عليه البداء ثم النسخ كما يطلق
على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب والاية بمعنى اخراجها عن كونها كتابا وقرانا ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم
لان كونها كتابا وقرانا حكم وضعي ومرجع النسخ الى المعنيين فيجوز ان يكون النسخ حقيقة فيهما بالاشتراك المعنوي او اللفظي
او مجازا في الوجه العلاقة واما الانساء وهو في نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه الذكر وقد فرق الزمخشري بينه وبين النسخ بان النسخ
اذهاب الى بدل والانساء اذهاب لا الى بدل وهو لا يلائم قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الا
ظاهره الاتيان بالبدل على التقديرين فصل اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع للحكم الشرعي او بيان لانتهاء امده وربما
كان في الحدود السابقة ما يشير الى ذلك ولنحرر له محل البحث فنقول الكلام في ان وقوع النسخ يستلزم وقوع امرين
احدهما ارتفاع الحكم السابق والثاني طريان ضده من احد الاحكام اللاحق بالنسبة الى من يتحقق في حقه شرائط التكليف
لكن يتوقف الثاني على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام والقول بان الخلو من الجميع ايضا ضد وانما يتصور النزاع في
مقامين الاول ان ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى طريان الضد او يستند الى نفسه ويكون طريان الضد من لوازمه الثاني
او من لوازم الموضوع وهذا النزاع على ما يترتب عليه الحمل الاتي ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من ان الاعراض
هل يبقى بعد وجودها فيكون زوالها بطريان او لا يبقى فيكون زوالها بنفسها الثاني ان الحكم السابق هل يتناول لما بعد
زمن النسخ ايضا بحسب الواقع فلا يرتفع الا برافع ولذا كان بعمومه متناولا لما بعده بحسب الظاهر فيرتفع الحكم بنفسه فيكون الناسخ
مبينا للغاية وكاشفا عنها وعلى الوجهين فالنزاع غير لفظي وتوهم العضدي ان نزاعهم في المقام لفظي ووجهه بان القول
بان النسخ عبارة عن انتهاء امد الحكم يحتمل وجوها ثلثة اثنان فاسدان وواحد لفظي لانهم ان ارادوا ان كلام الحكم في
التعلق فلا يتصور رفع شيء منهما فهذا فاسد لان انتهاء الحكم على ما التزموا به يستلزم رفعه وان ارادوا ان المتعلق بفعل
مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فاسد لانه يستلزم القول بامتناع النسخ قبل العمل وهم
لا يقولون به وان ارادوا ان النسخ بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فهذا مراد القائلين بالرفع
فالنزاع لفظي وفيه نظر لانا نمنع حصر القسمة لجواز ان يراد بالانتهاء عدم الحاجة الى طريان الضد كما ان المراد بالرفع ثبوت

الحاجة

الحاجة اليه او يختار القسم ونقول انما ارادوا ان المتعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه واما المتعلق به بحسب
الظاهر فيجوز فيه الرفع وهو النسخ قبل العمل لكنه ليس من باب الرفع حقيقة بل من باب الارتفاع مع ان ورود الاشكال عليهم لا
يقتضي ان يكون نزاعهم لفظيا واما ما ذكره في توجيه الثالث من ان مراد القائلين بالرفع انه بيان لامد الحكم بحسب الواقع كما يفصح
عنه ادلتهم اذا عرفت هذا فالحق ان تحقيق المسئلة مبني على تحقيق التكليف فان قلنا بان مرجع التكليف الى الارادة الحقيقية
يتعين ان يكون النسخ كاشفا عن ارتفاع الحكم بالنسبة الى زمن النسخ ومفيدا لانقضاء امده وامتنع ان يجعل رفعا حقيقيا
للحكم الثابت في زمن النسخ والا لاستلزم البداء وهو ممتنع في حقه تعالى نعم يصح ان يقال ان النسخ رفع حقيقي للحكم الثابت قبل زمن
النسخ من حيث ان وجود الحكم وعدمه كليهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يقال انه يثبت الحكم ويوجده بارادته المستندة
الى اختياره كذلك يصح ان يقال انه يرفعه وينفيه بعدم ارادته المستند الى اختياره اذ ليس موجبا في شيء منهما الا ان القائل
بالرفع لم يرد مثل ذلك فان الرفع بهذا المعنى متحقق في كل ذي غاية ولا اختصاص له بالنسخ وان جعلناه عبارة عن مجرد امر
اعتباري يحدثه المكلف في المكلف كالزامه به او جعل الفعل في حقه بحيث يستحق عليه الثواب او العقاب او جعلناه اعم منه
ومن المعنى الاول فالحق انه يصح ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في زمن الرفع لولا الرفع وسيأتي لهذا مزيد
بيان احتج الاولون بانه قد ثبت تعلق الخطاب بالفعل فلا ينعدم لذاته والا امتنع وجوده لامتناع تخلف الذاتي عنها
بل بغيره وليس الا طريان الناسخ وفيه نظر لانه ان اريد بثبوت تعلق الخطاب بالفعل ثبوته ظاهرا فهو خارج عن محل النزاع
وان اريد ثبوته واقعا فهو اول الكلام ولو سلم فيجوز ان لا يكون انعدامه بطريان الضد بل لانعدام سببه بناء على ان الممكن
الباقي يحتاج في بقائه ايضا كما هو التحقيق احتج الاخرون بوجوه الاول انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والا كان
من تعارض بطريان الضد وهو باطل لان انتفاء الضد الباقي بالطاري ليس باولى من انتفاء الضد الطاري بالباقي فان قيل
يجوز ان يكون الطاري اقوى اما لانه حال حدوثه مع السبب فهو قوي بتعلقه به بخلاف الباقي فانه منقطع عن السبب
او لانه يشتمل على افراد متعددة والباقي على فرد واحد اجيب عن الاول بان الثاني ايضا متعلق بالسبب لما تحقق في محله من
ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا الى العلة لان علة الحاجة هي الامكان دون الحدوث وعن الثاني بانه يقتضي توارد
الامثال وهو محال نزل السؤال على انه يجوز ان يشتمل الطاري على افراد متعددة وهمية والباقي على الباقي فرجح
محصله الجواز ان يكون الطاري بالنسبة الى مرتبته اشد من الباقي بالنسبة الى مرتبته لم يندفع بالجواب المذكور

نعم يمكن ان يقرر ان ذلك لو حب عدم جواز نسخ الاحكام الاربعة الاقتضائية الى الاباحة ولما بالاقوى منها كالوجوب الى الاضعف
كالاستحباب ولا قائل به وربما انتصر بعضهم للحجة المذكورة بان الطارئ اما ان يقتضي عدم الباقي حال وجوده او حال عدمه
وكلاهما محال اما الاول فللزوم اجتماع الضدين واما الثاني فلان عدمه لا يؤثر والا امتنع وجود الحكم اولا ايضا لسبق العدم
وضعفه ظاهر لانا نختار انه يقتضي عدم الباقي حال وجوده ولا يلزم اجتماع الضدين لحال وجود مطلق عدم الاخر فهذه ان العلة
للمعلول متقارنان في الزمان وان تقدمت عليه في الرتبة الثانية انه حكم الله تع خطابه وخطابه كلامه وهو قديم فيمتنع عدمه وقد اجيب
بان خطابه تع حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد يجاب بان خطابه تع قديم وتعلقه حادث فيصح رفعه ويرد ان الخطاب
امر نسبي يمتنع تعقله الا متعلقا فحدوث احدهما يستلزم حدوث الاخر الثالث انه تع اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه
فعلى الاول يستحيل النسخ ويخرج عن محل البحث وعلى الثاني ينتهي الحكم بذاته لا بطريان وهو لمطه واجيب بانه يجوز ان يكون قد علم
الانقطاع بالناسخ فلا يلزم الانقطاع بنفسه فضل لا ريب في امكان النسخ ووقوعه مطلقا وفي خصوص القران ومخالفة اليهود
في الاول ولابي مسلم الاصفهاني في الاخرين ضعيفة وشبههم واهية لا تليق بالذكر والاخير منها ذي بخلاف فلنبحث عن شروطه وهي
امور الاول ان يكون الناسخ والمنسوخ ثابتين بالخطاب الشرعي فقط فلو كان احدهما ثابتا بخطاب العقل لم يكن نسخا
وان عاضده خطاب شرعي ولذا لم يكن جميع الاحكام التكليفية نسخا من حيث رفعها لحكم الاباحة الاصلية ولكان طريانها على جميع الموانع
العقلية نسخا من حيث رفعها للاحكام الثابتة قبل طريانها ولو بخطاب شرعي ولانه كان مانعية تلك الموانع ثابتة بخطاب
الشرع ايضا نعم لو ثبت الاباحة الواقعية في مورد بخطاب الشرع ثم رفعت كان رفعها نسخا والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب
الشرع باباحته عند عدم قيام دليل على خلافه بطريق العموم ان الاول يدل على الحكم الواقعي وهو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني فانه
انما يدل على الحكم الظاهري وقد دل عليه الحكم العقلي ايضا وكذا الحال فيما اذا دل العقل على فساد معاملة او ايقاع للاصل
وان عاضده في افادة ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معاملة واقعا ثم رفع بخطاب اخر فانه
يعد نسخا وكذا الكلام في وجوب التجنب عن الشبهة المحصورة من حيث توقف تحصيل العلم الواجب عند الحكم العقلي بحكم
الاصل عليه فلو دل خطاب شرعي على عدم وجوب تحصيل العلم وعدم وجوب الاجتناب منها لم يكن نسخا نعم اذا دل خطاب
على وجوب تحصيل العلم واقعا ثم دل خطاب اخر على رفعه كان نسخا واما رفع وجوب المقدمة برفع وجوب ذي المقدمة فانه
انه لا يعد نسخا وان كانت المقدمة شرعية واما رفع وجوبها مع بقاء وجوبه فهو يعد نسخا ان نص على وجوبها من باب المقدمة

كما في المقدمة

كما في المقدمة الشرعية على ما سيأتي انشاء الله تع ومنها ان يكون حكم المنسوخ مستمرا ولو في الظاهر بمعنى ان يكون غير مقيد بما قد
ينافي ولو ثبت النسخ ايضا وان كان منقطعا بعده فلو قال صم الى الليل لم يكن ارتفاعه عند الليل نسخا نعم لو رفع قبل الليل كان نسخا
وقد اطلق العلامة ره اشتراط الاستمرار وينبغي تنزيله على ما ذكرناه ومنها ان يتأخر الناسخ في الورود عن المنسوخ فلو تقارنا
لم يكن نسخا نعم ربما امكن فرضه فيما اذا كان الفعل المكلف به يسيرا متيسرا حال الخطاب فاتى به ثم قارنه الناسخ كما لو قال صلوا
في كل يوم بلا مهم فتصدقوا به من حينه وقال نسخ عنكم ولو فسر التاخر بتخلل العمل استقام عكس الشرط لكن يفسد طرده عند
من اجاز النسخ قبل حضور وقت العمل والشرط ورود الناسخ عند انقضاء زمن المنسوخ بل يصح ان يتقدم عليه فلو قال لا تفعلوا كذا
ابدا ثم قال يجوز لكم ذلك بعد مضي مدة كذا كان نسخا وهل يعتبر تاخر الناسخ بالبيان التفصيلي او الاجمالي او يكفي تاخر بيانه
التفصيلي وان قارن بيانه الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى ره الى الاول وعلى ما حكي عنه في المعالم وذهب العلامة ره في التهذيب
الى الثاني وتظهر الثمرة في مثل قوله تعالى هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ثم نسخه فانه على الثاني نسخ بخلافه على الاول و
المختار عندي هو الثاني للاتفاق على ان شريعة نبينا ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء مع انهم ع قد اخبروا قومهم بمجيئه ونسخ
دينه سائر الاديان كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فلم يقع ذلك البيان الاجمالي في كونه
نسخا ومنها ان يكون الفعل مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهة حسنة كالايمان او جهة قبيحة كالكفر امتنع طريان
النسخ عليه لادائه الى الاخلال باللطف ولما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة منة منه تعالى عليهم فان قلنا بعدم
استقلال العقل بقبحها فلا اشكال وان قلنا باستقلاله به امكن دفعه بان الرواية انما دلت على نفي المؤاخذة من حيث
التفصيل وهو لا ينافي التحريم من حيث ثبوت الاستحقاق هذا على ما تداول بينهم من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل
من حسن وقبح ولما على ما نراه من انه تابع لجهات التكليف وانها لا تنحصر في جهات الفعل فلا بد من تبديل هذا الشرط
باشتراط كون التكليف مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن فلو تعين امتنع النسخ ولا اشكال في الثانية فصل لا ريب في جواز
النسخ بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل او لم يقع مع العصيان كما في الواجب التعييني العيني وبلا عذر كما في الواجب المخير
اذا اقتصر على احد فرديه او افراده سواء حصر زمانا الباقي او لم يحضر او كان التكليف مشروطا بشيء فانتفى ما ابتدا
شرطه كوجوب تقديم صدقات بين يدي نجوى الرسول ص المشروط بارادة النجوى فانه تركوها والمراد تعلقه بما بعد وقت
العمل سواء ورد قبله او حاله او بعده ثم العبرة بوقت العمل في غير الموسع بانقضاء زمن يتمكن المكلف من ايقاع الفعل

في بيان جواز النسخ قبل حضور وقت العمل

ميزه على وجهه فدخل نسخ الواجب المشروط بعد مضي زمن يتمكن من ايقاعه فيه على وجهه وخرج النسخ في اثناء العمل فانه من باب
النسخ قبل العمل واما الموسع فالعبرة فيه باحد الامرين من وقوع الفعل او انقضاء الوقت اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الفعل
في بعض الازمنة يقوم مقامه في الجميع كما هو شان البدلية فيكون تعينه وقبل انقضاء الوقت بمنزلة النسخ بعد انقضائه
ومثله ما لو خيره بين اجزاء الوقت وافراده سواء اتحد الفعل او تعدد واختلفوا في جوازه قبل وقت العمل بعد تعلقه بما
قبله كما لو قال صم يوم ثم قال قبل مجيء الصوم يوم الخميس فذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنعه اخرون
احتج المانعون بوجهين الاول انه لو جاز ذلك للزم البداء لاستلزامه التعيين في الارادة مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة
وهو ممتنع في حقه تعالى الثاني ان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة امتنع النهي عنه فيمتنع النسخ والا امتنع الامر به فان قيل يجوز
ان يكون الناسخ متعلقا بمثل ما تعلق به المنسوخ بعد نفسه قلنا ان كان الحكم الاول باقيا فلا نسخ والا عاد الاشكال
او نقول ان امكن التمييز بينهما فلا نسخ والا لزم التكليف بما لا يطاق لتعذر الامتثال احتج المجوزون بوجوه الاول قوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بعمومه يتناول محل النزاع ايضا ويمكن دفعه بانه على المحو على المشيئة ونحن نمنع حصولها
في المقام لما دل الدليل عليه من استلزامه للبداء وهو محال في حقه تعالى فيختص المحو بسائر الحوادث ولا يستلزم الكذب لان الامور
المثبتة في اللوح اما اخبار مرسومة فتكون مقيدة بما اذا لم يمنع مانع اما تقييدا صريحا او مفهوما من فحوى الاصطلاح الذي
يجري عليه مرسوم ذلك اللوح وبالجملة فهي اخبار معلقة على عدم المانع فانما يلزم الكذب لو كانت اخبارا بتة ولعلها عبارة
عن اقتضاءات حلية متعلقة بامور مستقبلة تظهر في الهياكل العالية المدركة لما تحتها باذن باريها فتنكشف تلك
الامور عليها او على ابصار الشاهدين لها انكشاف الخطوط المرسومة على الالواح ثم يمحوها عن مقتضاها لكونها عللا
ناقصة او لكونها مبادي لاقتضاء لا حقيقة اقتضاء اقتضاءات خفية تظهر فيها عند قرب من الوقوع فيظهر فيها خلاف
ما ظهر فيها اولا وعلى هذا فلا اشكال اصلا او نقول الذي يظهر ان المرسوم في اللوح المذكور اوامر الهية متعلقة بامور
تكوينية متوجهة الى الملائكة القدسية المدبرات لما تحتها باذن باريها لحكم ربانية مقتضية لذلك ثم قد يوجد هناك
ما يقتضي عدم وقوع بعض تلك الحوادث فينسخ عنهم تلك الاوامر التي عزمها فلولا ورود الناسخ لصدر عنهم تلك الامور
التي امروا بها اذ لولا انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومن هذا الباب الدفاع البلاء بالصدقة او صلة
الرحم او عقوقه وصلة الارحام او قطعها والتيمم امر الشفاعة فان العبد الاثم قد يكون مستوجبا للدخول النار مع عدم شفاعة

فيفنع

ح النسخ قبل حضور وقت العمل

شفيع فيؤمر به الى النار ثم تدركه الشفاعة من اهلها لاهليته لها فينسخ ذلك الامر ويؤمر به الى الجنة والسر في ذلك ان اهلية
الشيء واستعداده التالي شيء عن الحكم الظاهر او الكامن على نوعين اهلية سابقة وان كانت لامور لاحقة واهلية لاحقة
مخالفة للاهلية السابقة والاوامر المتفرعة عليها على جهات المامور به تتبع لما له من الاهلية الفعلية وان شئت توضيح
ذلك فانظر الى الاوامر المنجزة المتعلقة بامور متاخرة كالحج بالنسبة الى المستطيع النائي والتعليقية التي لم يتحقق بعد ما هي
معلقة عليها كالصلاة قبل دخول الوقت فان المكلف لما كان له اهلية التكليف بالحج قبل حضور وقته امر به كذلك ولم يكن له
اهلية التكليف بالصلاة قبل دخول الوقت تاخر التكليف بها الى دخول الوقت وبهذا البيان يتم معظم المستدل بالاية
وان كان ما اورده في توجيه الاحتجاج بها قاصرا عن افادته الثاني ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده اسمعيل بالدليل قوله تعالى
اني ارى في المنام اني اذبحك وقوله يا ابت افعل ما تؤمر وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين ونسخ عنه الامر قبل وقوع
الذبح بالدليل قوله جل ذكره وفديناه بذبح عظيم اذ لو كان قد ذبح لما احتيج اليه وانا نتبع وقوعه تبعا جواز لاستحالة
وقوع غير الجائز منه تعالى والجواب عنه بوجوه الاول انه لم يامر في المنام بفعل الذبح بل بمقدماته والدليل على ان ذلك
امر شائع والدليل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فان التصديق المتعدي يسقط في جعل الشيء صادقا مطابقا للواقع
فتصديق الرؤيا انما يتحقق اذا كان الصادر منه في المنام نفس المقدمات التي اتى بها في اليقظة دون الذبح فلا يلزم النسخ
قبل العمل واما عد ذلك بلاء فمن حيث توطين النفس على الذبح على تقدير الامر به من جهة قضاء الظاهر لورود الامر
بالشيء بعد الامر بمقدماته واما الفداء فيجوز ان يكون عما قضى الظاهر بوقوعه او عما كان يؤمر به على تقدير عدمه وما يتوهم
من ان ذلك يوجب الظن الكاذب والاجتهاد على الانبياء وانهما باطلان فباطل اذ لا نم لزومهما اما الاول فلانه تردد في ترتيب
الامرين من الابتداء فالفداء بمجرد الخوف وهو لا يستلزم الظن على انا لا نم امتناع الظن الكاذب على الانبياء مطلقا اذ لا
دليل عليه واما الثاني فواضح مما مر فان قيل كيف يمكن حمل قوله اذبحك على فعل مقدمات الذبح مجازا فيبقى التصديق على
ظاهر معناه كما يمكن حمل التصديق على تصديق البعض الذي هو في معنى تصديق الكل في الدلالة على التسليم والانقياد
من العزم على الفعل والاتيان بمقدماته القريبة فيبقى قوله اني اذبحك على ظاهر معناه قلنا يكفي في نقض ما اراده
الخصم احتمال ما ذكرناه فلا يتم الاستدلال الثاني يجوز ان يكون امره تعالى اياه بذبح ولده مشروطا بامكان صدوره
منه وحيث خفي عليه ذلك ووجد نفسه بحسب الظاهر متمكنا وجب عليه الاقدام عليه فلما اقدم واشرف عليه

عرف من نفسه عدم التمكن فانكشف له عدم التكليف الواقعي ولما حديث البداء والفداء على هذا فكما مر لنا ان الخ انه عم
لم يؤمر بالذبح بخطاب لفظي وانما رأى في منامه انه مشتغل به كما يدل عليه قوله اني اذبحك وقد كان مامورا
بان ياتي في الخارج مشتغلا به في المنام كما يدل عليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر وهذا التكليف مما لا يستقل به
العقل على الاولة بل انه يكون قد استفاده من خطاب لفظي او شبهه متنا فكلا يعمهم اولا طاقة تلك الواقعة فوجب عليه
الاقدام على الفعل بعد الرؤيا حيث لم يعثر قبل الاشراف عليه على ما يوجب التخصيص او التقييد ثم لما عثر عند الاشراف
والتوطين عليه بترك الفعل وحصل الابتلاء وناسب مجيء الفداء فيكون ما دل على عدم وجوب الذبح عليه عند الاشراف مخصصا
للعموم او مقيدا للاطلاق لا ناسخا للتكليف اذ لم يكن على هذا هناك تكليف في الواقع الرابع انه عم ما ذبح ولذبه لكن
الله تعالى وصل ما قطع كما ورد في بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير واضح واما الفداء فيجوز ان يكون بلا عم
بنقض العادة بوقوع بعد الذبح من زهوق الروح وانقطاع الحيوة واما ما ذكره بعض المعاصرين في دفع هذا الوجه من ان المتبادر
من الذبح المامور به هو ما يؤدي الى زهوق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر ضعيف لان المفهوم من الذبح لا سيما في المقام ليس الا
فري الاوداج وزهوق الروح من لوازمه العادية المتفرعة عليه وليس معتبرا في التكليف الثالث ما ورد في بعض الاخبار
المستفيضة من ان الامة كلفوا ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم لم يزل النبي صلى الله عليه وآله يراجع الى ان عادت خمسا واجيب بالطعن في تلك
الاخبار حيث انها تتضمن الطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وضعفه ظ لان ذلك من باب الشفاعة
شفقة منه صلى الله عليه وآله على الامة ولا حزازة فيه اصلا لا يق شفقته تعالى على الامة اكثر من شفقته صلى الله عليه وآله عليهم فلو كان هنا حكمة تقتضي
الشفقة بالتخفيف كان اللازم وقوعه منه تعالى قبل المراجعة ولما لم يجز وقوعه منه صلى الله عليه وآله لانا نقول هذا منقوض بالشفاعة
عن المذنبين مع انه لا ريب في مشروعيتها على ان الحكمة قد تقتضي وقوع التخفيف والعود بعد المراجعة والشفاعة فلا يقبح لديها
مع ان ذلك كاشف عن الحقيقة راجحة اليه تعالى فان قيل لعله صلى الله عليه وآله لم يكن مامورا بالخمسين بل كان الحكم بالنسبة الى الامة فقط
وهم ايضا غير مامورين به لارتفاعه قبل التبليغ والتكليف لا بعد البيان قلنا الظ مشاركته صلى الله عليه وآله لهم في الحكم والتبليغ انما
هو شرط لفعلية التكليف فلا اشكال متجه على مط التكليف وللاشكال متجه على مط التكليف بناء على انه من قبيل الارادة
فان قلت لعل امرهم بالخمسين كان مشروطا بعدم مراجعة النبي صلى الله عليه وآله وبعدها انكشف لانتفاء الشرط فارتفع التكليف قلت
المفهوم من روايات الباب ان التكليف قد تشخص ثم ارتفع بالمراجعة لا ان المراجعة كشفت عن ارتفاعه واقعا والرابع

انه يحسن

انه يحسن من المولى ان يامر عبده بخياطة ثوبه بشرط ان لا ينهاه عنها فكذا يحسن من الشارع واجيب بان جواز ذلك
من المولى انما هو لجواز ان يقع البداء منه وهو ممتنع في حق الشارع فيمتنع سراية الحكم اليه ولو اريد جواز ذلك من المولى
من غير ان يقع منه بداء اتجه المنع من حسنه لان هذه الدعوى في مرتبة المدعى الرابع ان التكليف قد يشتمل على مصلحة في وقت
دون وقت فيتبعه المكلف حيث يشتمل على المصلحة ويرتفع حيث لا يشتمل عليها وان اشتمل الفعل على المصلحة في الوقتين فالاظهر
ان يق كما يحسن الامر لمصالح ناشئة من المامور به كذلك يحسن لمصالح ناشئة من نفس الامر وتلك المصالح قد تحصل من تقدم قبل
الفعل وقيامه فينسخ قبل الفعل لحصول المقصود واجيب بان حسن التكليف تابع لحسن الفعل فاذا فرض حسنه في الوقتين لزم منه حسن
التكليف في الوقتين بالضم وفيه نظر يظهر مما حققه في مباحث الادلة العقلية هذا ملخص كلمات القوم بتحريرات لا تعتد بها
والتحقيق انا ان قلنا بان النسخ عبارة عن رفع الحكم الشرعي كما نص عليه العضدي ومثله ما لو فسر برفع الحكم الظاهري فنا
لقول بجوازه قبل حضور وقت العمل مما لا يقبل النزاع ولا تنهض حجة المانع على منعه لكن تعريف النسخ بهذا المعنى مما لا يكاد يصح
لانتقاضه بالتخصيص والتقييد المتاخرين وتعريفه بنحو ما المتاخرة وغاية ما يمكن ان يق في الفرق ان الحكم الظاهري الثابت
في المنسوخ مما يعتبر فيه ان يتعلق غرض المكلف باثباته في الظ للابتلاء والاختبار بخلافه في الصور المذكورة فان الحكم الثابت
فيها في الظ مما لم يتعلق قصد المكلف باثباته وانما وقع منه لمجرد عدم الداعي الى تعجيل البيان او لوجود ما يقتضي التاخير
مما علمه او ذكر وانت تعلم ان حدودهم المذكورة مما لا تساعده على ذلك وان قلنا بان النسخ رفع للحكم الواقعي فان جعلنا
التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية فامتناعه قبل حضور وقت العمل في حق من يمتنع عليه البداء مما لا يقبل النزاع ايضا
وكذا لو فسر الحكم الواقعي بالحكم المسطور في اللوح المحفوظ عند المجوزين لا متمسك باثبات جوازه مثله وان جعلنا التكليف
عبارة عن امر حقيقي مغاير للارادة كما مر او جعلناه عبارة عن الارادة المرتبة والاحكام المسطورة في لوح المحو والاثبات
فجواز نسخه قبل وقت العمل مما لا ينبغي التامل فيه ولا يساعد على دفعه حجة المانعين لانه لا يوجب البداء الممتنع ولا دلالة
للعقل على امتناع تعلق التكليف بهذا المعنى بما لا مصلحة في فعله اذا تعقبه الاعلام برفعه قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه
حكاية ابراهيم عم ويستقيم الدليلان الاخيران على ما وجهناهما عليه ثم ان السيد العميد اعترض على الاشاعرة حيث انهم قالوا
بجواز النسخ قبل وقت العمل مع مصيرهم الى ان الامر انما يتوجه الى المامور عند مباشرته للفعل وان الامر السابق على الفعل
اخبار بوقوع الامر حال الفعل فان الاول ينافي قولهم هنا بثبوت الامر قبل وقت الفعل والثاني يستلزم الكذب لا الفرض

انتفاء التكليف حال القدرة اهو اسما عزاه الى الاشاعرة من الامرين المذكورين مما لم اقف له على اثر في كلامهم وقد
نقل العضدي الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل ثم اورد نزاعهم في التكليف حال الفعل ثم ذكر شيخ الاشاعرة
ان لا قدرة على الفعل الا حال وقوعه فلعل ذلك اوهم مصيره الى ان لا تكليف قبل الفعل اذ لا تكليف بغير المقدور ثم صرح
فرع عليه المسئلة الثانية لكن اصحابه الزموه بالقول بجواز التكليف بالمحال وهو المناسب لمصيره الى ان افعال العباد اضطرارية
ثم لو سلم النقل المذكور فيمكن دفع الاشكال الاول بان تاثيره حصول الحكم عند الفعل حاصلة قبله والنسخ انما يكون باعتبار
والثاني بان الاخبار المذكورة مقيدة بما اذا لم يطرء الناسخ ولا يقدح عدم التصريح به لانه مفهوم ضمنا فصل اختلفوا
في النسخ لا الى بدل فذهب الاكثرون الى الجواز وهو الحق والاخرون الى المنع ولنحرر اولا محل النزاع فنقول لا ريب في ان النسخ
كما يقتضي رفع الحكم المنسوخ كذلك يستلزم ثبوت حكم اخر بناء على امتناع خلو الواقعة عن جميع الاحكام فالبدل المبحوث في المقام
ليس مطلق البدل وانما هو البدل الشرعي اعني الحكم المدلول عليه ببيان شرعي وان كان اباحة وان النهي يمكن انفكاكه عن النسخ حيث
يقع بلفظ نسخته وشبهه فان الاباحة انما تثبت بحكم العقل لا ببيان الشرع والعضدي حمل البدل بالبدل التكليفي ولم
اقف على ماخذه وكان منشاؤه ان النسخ لا ينفك عن ثبوت بدل ما فيتعين ان يكون المراد به البدل التكليفي وضعفه ظ
مما مر او ان اطلاق البدل ينصرف الى البدل التكليفي في مثل المقام وهو غير بعيد الا انه في محل المنع وهل النزاع في مطلق النسخ
حتى كان المنسوخ او تلاوة او في نسخ الحكم فقط دون التلاوة وجهان وبعضهم كالعضدي خص النزاع بنسخ الحكم وهو الاظهر
ثم المراد بالجواز هنا عدم ما يمنع عنه ولو من الشرع وبعدم الجواز وجود ما يقتضي ذلك فقول العضدي في بعض ما نقلنا
في الاحتجاج بالاية بانها تقتضي عدم الوقوع والنزاع في الجواز بعيد اذ لا سبيل الى انكار الجواز العقلي بعد البناء على جواز النسخ
اذا عرفت هذا فلنا على الجواز عدم ما يقتضي المنع لما سنبينه من ضعف ما تمسك به الخصم وصلوحه ما يصلح للمنع سواء وقع او
لم يجز لما وقع في الشرع وقد وقع كنسخ تقديم صدقات بين يدي النجوى بناء على انه لم يجعل له بدل كما هو الظ ويعاضده الاصل
ولما وقع نعم بعد ذلك فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا دلالة له على بدلية اقامة الصلوة
وايتاء الزكوة عنه لثبوتهما قبل نسخه ايضا بل المقصود به تاكيد فعلها كما يظهر بالنظر الى ما يقع من نظائره في المخاطبات العرفية
احتج الخصم بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها واجيب بوجوه الاول ان المفهوم من نسخ الاية نسخ لفظها
لا نسخ حكمها فلا دلالة فيه على المنع بالبدل في الثاني وما يأتي من ان النسخ حقيقة شرعية في نسخ الحكم كما يدل عليه حدوده

في الكلام في النسخ الى بدل

احتج

الموقتة

الموقتة فحمله على نسخ اللفظ مجاز فلا يصار اليه من غير قرينة مدفوع بالمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك لجواز ان يكون
باقيا على معناه الاصلي اللغوي الرفع مع ان دعوى اختصاصه في العرف بنسخ الحكم في محل المنع لامكان دعوى اشتراكه بينه وبين
نسخ اللفظ الثاني ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت نسخه فان المصالح في الافعال مما يجوز ان تختلف باختلاف
الازمان والاحوال فلا يلزم من الاتيان ببدل وجودي ولم يعترض عليه او لا بان العدم شر فلا يكون خيرا وفيه ان هذا الاصل
ماخوذ من كلام الفلاسفة وقد نص بعض المتكلمين على انه مما لم يساعد عليه وجدان ولم يقم عليه برهان فيمكن القدح فيه بالمنع
ولو سلم فلا خفاء في ان من اثبت الحكم المذكور انما اراد به ان العدم من حيث كونه عدما شر ولا يجوز ان يكون من حيث
ما يتبعه من اللوازم المقتضية لوجود امور اخر خيرا كعدم الكفر وعدم الظلم ونحو ذلك فيصح دخول العدم المبحوث عنه في الخير
بهذا الاعتبار وثانيا بان العدم لا يوصف بكونه ماتيا به اذ لا يحصل بالفاعل وتحقيقه ان العدم نفي فلا يتعلق به الاتيان
والتاثير لان متعلقهما الحوادث وان العدم نفي صرف والاتيان والتاثير انما يتعلقان بالامور الوجودية وفيه ان الكلام
في العدم المضاف الى فعل المكلف باعتبار كونه مسبوقا بالوجود وهو بهذا الاعتبار حادث وليس بنفي صرف والمراد بالاتيان
به والتاثير فيه تقريره وتثبيته في حق المكلفين ولو بمنع نقيضه وهو لا يقتضي ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا بانه لا
فائدة في الكلام لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يقتضي تحقق نقيضه وفيه ان المقصود ثبوت نقيضه باحد الوصفين لا مط
ورابعا بانه يترتب الاتيان على رفع الحكم الذي هو النسخ فيجب مغايرته له وفيه انه يكفي كون الجواب اخص فيغايره مغايرة العام
للخاص الثالث ان الاية على تقدير تسليم دلالتها عامة فيقبل التخصيص بالمورد الذي يثبت فيه النسخ لا الى بدل ولا يخفى ان هذا
انما يتم اذا قلنا بجواز تاخير البيان في الاخبار وهو بمعزل عن التحقيق او التزم باقترانها ببيان ولو اجمالي من السنة
وهو بعيد عن الظن ويمكن ان يجاب ايضا بناء على الوجه الذي ذكرناه في محل النزاع فانه يجوز ان يكون الماتي به الاباحة
العقلية وهو امر وجودي ولا يكون حكمه ثبوتها بعد النسخ مساوية لحكمه ثبوت الحكم المنسوخ قبله او اولى وان يكون الاتيان
بها بلسان العقل او بالعمومات الحاصرة له او يجاب بان الاية ظاهرة في الاستقبال والمقصود عدم ذلك ونفي الخاص لا يقتضي نفي
العام فصل لا ريب في جواز النسخ الى المساوي والاخف والحق جوازه الى الاثقل وفاقا للمحققين وخالف في ذلك قوم لنا
انتفاء المانع وجواز اقتضاء المصلحة له ووقوعه كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم ولا ريب ان التعيين اشق ونسخ
صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق ونسخ حبس الزانية بالجلد وهو اشق من الحبس احتجوا بوجوه الاول ان النقل

لى الاشق البعد عن المصلحة فلا يجوز والجواب اما اولا فبانا نقضى بالاحكام الرافعة لحكم الاباحة فانها نقل الى الاشق واما ثانيا
فبالمنع لجواز ان تكون المصلحة فى الاشق الثانى وقوله تعالى ما ننسخ من آية الاية فانها تدل على الحصر فى الخير وهو الاخف والمثل وهو المساوى
والجواب ان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او اتم مصلحة فيتعين الاشق او يتناوله الثالث وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقوله جل شانه يريد ان يخفف عنكم والجواب اما عن الاول فبان الانتقال بالنسبة الى المنسوخ يجوز ان يكون يسيرا فى نفسه
او المراد اليسر فى المآل وان كان عسرا فى الحال واما عن الثانى فبانه غير صريح فى المقصد لجواز ان يكون المراد بالتخفيف عند الحساب
ويمكن الجواب عنهما ايضا بان المراد اليسر والتخفيف بالنسبة الى ما كان فى الامم السابقة او بانه لا عموم فيهما فيجوز ان يراد بذلك بالنسبة
الى بعض الاحكام ويمكن الجواب ايضا بان بكتاب التخصيص على تقدير تسليم العموم فى الموارد التى تخالفهما لكن يشكل بما فصل يجوز
نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة وفى حكمها السنة المحفوفة بقرائن العلم لانهما دليلان قطعيان فى الجملة فيجب الجمع
بينهما لامتناع العمل بهما للتنافى او طرحهما لعدم الموجب او طرح احدهما لعدم المرجح ثم ان كانت السنة قطعية الدلالة فلا اشكال
وان كانت ظنية اعتبر ان يكون ظهورها فى النسخ اقوى من ظهور الكتاب فى الاستمرار والا وجب التوقف او تقديمها على غير النسخ
وقد خالف ابو مسلم الاصفهانى فى المقامين وقد مر وخالف الشافعى فى الثانى فاحتج بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها فانه
سبحانه اسند الاتيان بالناسخ اليه والسنة ليست منه ووصفه بالخيرية او المساواة وما هو غير القرآن لا يكون خيرا
منه ولا مساويا اياه وبقوله جل شانه لتبين للناس فالناسخ ليس مبينا وبقوله عز ذكره قل ما يكون لى ان ابدله من
تلقاء نفسى فانه ينفى كون النبى صلى الله عليه وآله ناسخا له لان النسخ تبديل والجواب اما عن الاول فبامكان الحمل على نسخ اللفظ فيخرج
عن محل البحث ولو سلم ان المراد نسخ الحكم ايضا كما هو الظاهر فلا نم ان السنة ليست منه تعالى كيف وقد قال جل شانه وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولا ينافيه الوصف بالخيرية او المساواة لان المراد خيرية الحكم او مساواته لا خيرية
اللفظ الدال عليه او مساواته حتى يمنع ذلك فى السنة الغير القرآن واما عن الثانى فبالمنع من عدم كون الناسخ تبيانا على
ما يراه جماعة كيف وقد اشتمل على بيان المراد بالمنسوخ سلمنا لكن المراد منه بيان البعض او التبليغ ولو بجاز الظهور
ان جميع ما نزل لا يحتاج الى البيان واما عن الثالث فبانه قد خص نفى التبديل فيه بكونه من تلقاء نفسه وهو لا يقتضى نفى
التبديل بالوحى بل ربما كان الظاهر من المقيد اثباته مع ان الظاهر منه تبديل اللفظ ولا كلام فيه على انا نمنع كون النسخ مستلزما
للتبديل لجواز ان يكون النسخ من غير بدل كما مر وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة باللفظ او المعنى او بهما بالكتاب

او بالسنة

او بالسنة المتواترة ونسخ خبر الواحد على تقدير حجيته بهما او باحدهما او بالسنة بما عرفت من الجمع بين الدليلين واختلفوا
فى جواز نسخهما بخبر الواحد على تقدير حجيته والمختار المنع وفاقا للمحققين بل الظاهر انه متفق عليه عند اصحابنا وخالف فى
ذلك شرذمة من العامة لنا ان ما دل على حجية اخبار الآحاد مما لا يساعد على حجيتها فى المقام لان المستند على ذلك
ان كان الاجماع فلا ريب فى انتفائه فى هذه الصورة وان كان ظاهر الآيات والاخبار فظاهر ان دلالتها على حجيتها من باب
العموم والاطلاق وهو مع معارضته لعموم الدليلين وعمومات ما دل على حجيتهما موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فلا يبقى
لنا تعويل عليه وان كان ما حققنا فى محله من انسداد باب العلم وبقاء التكليف فى الاحكام فلا خفاء فى ان هذا الدليل
انما يقتضى التعويل على الطرق التى هى مظنونة الحجية لا غير فانا نعلم علما اجماليا بعد الانسداد بانا مكلفون بالاحكام كما نعلم علما
اجماليا بانا مكلفون بتحصيلها من طرق مخصوصة وقد جعلها الشارع لنا طريقا اليها بحيث لا سبيل الى تحصيل تلك الاحكام بالطرق
المعلومة لانسداد باب العلم بالنسبة اليها يتعين تحصيلها بالطرق المظنونة وظاهر ان اخبار الآحاد المقتضية لنسخ الكتاب او السنة
المتواترة ليست من جملة تلك الطرق كيف والمظنون ان لا تكون منها ان لم نقطع بذلك ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين
التخصيص فان مصير الاكثر هنا الى جواز تخصيصهما بخبر الواحد مع امارات اخر معتضدة بذلك مما يحصل به الظن بكونه من تلك
الطرق واحتج من وافقنا على المنع بان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظنى والقطعى لا يقابل بالظنى وفيه نظر
اما اولا فبالنقض بجواز تخصيصهما بخبر الواحد وقد اجازه الاكثر ومنهم ان الدليل المذكور جار فيه بعينه واما ثانيا
فبالحل وهو ان ارادوا انهما قطعيان من حيث السند او من حيث الدلالة فى الجملة فلا يجدى فى المقام لان المعارضة ليست
بهذا الاعتبار خاصة وان ارادوا انهما قطعيان باعتبار دلالتهما على استمرار الحكم ايضا فممنوع بل دلالتهما عليه ظنية اذ الغرض
فيما يكون كذلك والا لامتنع نسخه بمثله ايضا فيكونان دليلين ظنيين كخبر الواحد فيتكافئان ويمكن ان يوجه بان الكتاب
والمتواتر قطعيان باعتبار المتن كما ان خبر الواحد قطعى باعتبار الدلالة والخبر الواحد ظنى باعتبار متنه كما ان الكتاب
والخبر المتواتر ظنيان باعتبار الدلالة فيتساويان لكن هذا الوجه لا يتجه حيث يحتمل الخبر للتقية والتجوز الا ان يتمسك
فى التعميم بعدم الفارق بين المجوزين بوجوه الاول انه لو امتنع نسخهما بخبر الواحد لامتنع تخصيصهما به ايضا والتالى
باطل كما اعترف به اكثر المانعين فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ تخصيص بحسب الازمان كما ان التخصيص تخصيص بحسب
الافراد فهما مشتركان فى حقيقة التخصيص وانما يتفارقان فى التسمية الاصطلاحية وظاهر ان مجرد ذلك لا يوجب

الافتراق في الاحكام واجيب بان النسخ ابطال للدليل ورفع له بخلاف التخصيص فانه بيان له ودفع لشموله فلا يلزم من جواز الثاني
جواز الاول ويمكن دفعه بان النسخ والتخصيص ان نسبا الى الظاهر كانا رفعا لما ثبت فيه وابطالا له ولذا نسبا الى الواقع كانا دفعا
للشمول وبيانا للمراد فالتفرقة غير مسموعة وتتمة الكلام فيه تعرف مما مر في تحقيق معنى النسخ ومما مر في مبحث التخصيص والاظهر
ان يجاب بما نبهنا عليه من ان الفارق هو قيام الدليل على جواز التخصيص دون النسخ الثاني انه او امتنع لما وقع لكنه قد وقع
فان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا عند اهل قبا فلما سمعوا منادي الرسول صلى الله عليه وآله ينادي بان القبلة قد حولت الى
الكعبة استداروا اليها ولم ينكره صلى الله عليه وآله عليهم وقد نسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية بما روي احادا عنه صلى الله عليه وآله من انه صلى الله عليه وآله نهى
عن اكل كل ذي ناب وتنسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله صلى الله عليه وآله المروي احادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها والجواب
عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الخبر قد افادهم القطع نظرا الى انضمام القرائن الحالية اليه من كون المنادي انما ينادي بمحضر منه صلى الله عليه وآله
على رؤس الاشهاد والمنادى به واقعة عظيمة فلو كان كذبا لنادى غيره بخلافه كما تشهد به العادة وعن الثاني بالمنع من كون
الرواية نسخا بل تخصيص لعموم الحكم المستفاد من الاية او نقول معنى الاية لا اجد الان كما هو الظاهر فلا يدل على نفي التحريم بالنسبة الى المستقبل
وانما يكون النهي ثابتا فيه بالاصل وقد مر ان رفعه لا يعد نسخا وعن الثالث بانا لا نسلم انه من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورود
الرواية قبل عموم الاية الثالث ان شيوع الاثار يقضي بانه صلى الله عليه وآله كان يبعث الاحاد لتعليم الاحكام وهي مشتملة على الناسخ وغيره
ولم ينقلوا الفرق بين ذلك فيلزم ان يكون اخبارهم حجة في الاول كما انه حجة في الثاني والجواب ان هذا انما يسلم في
نسخ ما ثبت بالاحاد او ما كان الخبر فيه محفوفا بقرائن الصدق وفي غير ذلك ممنوع ودعوى عدم نقل الفرق غير مسموعة
لورود الخبر بالعرض على الكتاب وهي قاضية بالفرق مع ان عدم نقل الفرق لا يقتضي عدم الفرق ولو سلم فدعوى مساواتها
لهم في مثل هذا الحكم ممنوعة لوجود الفارق وهو ما اشرنا اليه واما الاجماع فالمعروف بينهم انه لا يكون ناسخا
ولا منسوخا لان دلالته متوقفة على وفاته صلى الله عليه وآله ولا نسخ بعده وضعفه على مذهبنا ظ لان الاجماع ان كان عبارة
عن الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام كما هو المختار فهذا مما يمكن تحققه في حيوته صلى الله عليه وآله فيصح ان يكون ناسخا و
منسوخا ولو كان عبارة عن اتفاق جماعة احدهم المعصوم عليه السلام على وجه لا يعرف شخصه بينهم فهذا ايضا مما يمكن وقوعه
في زمانه صلى الله عليه وآله سواء علم بدخوله بينهم او بدخول معصوم غيره وكذا الكلام على طريقة الشيخ واما على مذهب مخالفينا
فالادلة التي تمسكوا بها على حجيته مختلفة المفاد وقضية اكثرها عدم حجيته في زمانه صلى الله عليه وآله كاحتجاجهم بالاجماع على القطع

بحجية

بحجية لانتفائه في محل البحث وكاحتجاجهم بالايات والروايات لانها مخصوصة او مقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او هو بنفسه
الشمول لمحل البحث بقيام الشهرة العظيمة على الخلاف وقضية الاحتجاج بالمزورة وقضية بعضها الحجية مط كاحتجاجهم على حجيته
باصالة العادة الاجماع على حكم من غير دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع كاشفا عن تحقق النسخ حال العبادة واما اذا كان
كاشفا بعد زمانه عن وقوعه في زمانه صلى الله عليه وآله فلا نزاع في جوازه هذا وقد توهم ان الاجماع الواقع عقيب الخلاف ناسخ لتخيير العامي
في الاخذ باحد القولين او الاقوال وضعفه ظ لان تخييره ظاهري منوط بعدم قيام دليل عنده يقتضي التعيين فاذا انعقد
عنده الاجماع صار قاطعا بالدليل فيرتفع التخيير كما لو تخير المجتهد في الاخذ باحد الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم وجد
ما يقتضي ترجيح احدهما فصل زيادة عبادة مستقلة على العبادات ليست نسخا لانها انما ترفع حكما عقليا من عدم
وجوبها او استحبابها او انحصار عددها وقد عرفت ان رفع الحكم العقلي لا يعد نسخا ولا فرق بين ان يصرح او لا بعدم
وجوبها او لا لان الحكم بعدم الوجوب ليس من جملة الاحكام وكذا لا فرق بين ان تكون الزيادة في عدد الصلوات
او غيرها والثاني موضع وفاق وقد اختلفوا في الاول فذهب شرذمة الى ان الزيادة فيها نسخ لكونها مخرجة للوسطى
عن كونها وسطى فتكون ناسخة لحكمها من تاكد وجوب المحافظة عليها وضعفه ظ لان المراد بالوسطى صلوة بعينها فالزيادة
لا توجب زوال حكمها ولو اريد الصلوة الموصوفة بها فثبوت الحكم في حقها قبل الزيادة منوط بثبوت الوصف فيها فارتفاعه
بانتفاء الوصف لا يكون نسخا وانما هو من باب ارتفاع الحكم لانتفاء الموضوع وكذا الحال في زيادة حكم مستقل في غير
العبادات ومن هذا القبيل ما لو زيد في جلد عشرين على الثمانين في حد القذف او زيد التغريب على الجلد مائة في حد الزنا
لان الحكم السابق باق على ما كان وانما الزيادة حكم مستقل ولذا تجد العقوبة وهو القذف والزنا او اتحد الاسم وهو كونه
حدا لاحدهما واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة مع بقاء الماهية المامور
بها على حكمها كما لو قال صلوا صلوة الظهر وهي ركعتان ثم قال هي اربع كانت نسخا للحكم الوضعي لنفيه بعد ثبوته على وجه يقتضي
الاستمرار وليست نسخا للحكم التكليفي لتعلقه بماهية واحدة وان اختلف كتعينها بحسب الازمان ولذا كانت مع انتفاء مها
كما لو قال صلوا عند الزوال ركعتين ثم قال صلوا اربعا فهي نسخ من حيث رفع حكم الكل فان نما وجب اولا معا
لما وجب اخرا ولتعدد الموصوف تعدد الوصف فليس نسخا من حيث رفعه لعدم زيادة الجزء او وجوبه او فساد ما كان
يصح قبل الزيادة او صحة ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله رفع لحكم عقلي لا شرعي لان عدم الزيادة وعدم الوجوب

مستندا الى الاصل ولو فرض التصريح بذلك فهو ليس من الاحكام والصحة والفساد في العبادات بمعنى موافقة الامر وعدمها
من الاعتبارات العقلية ومنه يظهر الحال في زيادة الشرط واما نقصان عبادة مستقلة فهو نسخ لتلك العبادة فقط وهذا
ظ مما ليس نسخا للعدد البواقي ولا لعدم البرائة بالاقتصار على ما عداها مع ذلك فان ذلك كله حكم عقلي مترتب
على ثبوت العبادة نعم لو كانت شرطا لعبادة اخرى كان رفعا لشرطيتها وهو حكم وضعي فيكون نسخا بهذا الاعتبار واما
نقصان عبادة غير مستقلة فان كانت جزء ولم يستلزم نقصانه لتعدد الميهية التي هي موضوع الحكم كان نسخا لحكمه الوضعي
اعني الجزئية ولذا استلزمه كان نسخا باعتبار رفع حكم الكل كما عرفت في جانب الزيادة وان كانت شرطا فهو نسخ للاشتراط
الثابت بالخطاب السابق الا ان يتعدد الميهية على تقديره كما لو قال صلوا اربعا عند الزوال مستقبلين بيت المقدس
ثم قال نسخت عنكم ذلك صلوا عنده اربعا مستقبلين الكعبة فيكون نسخا للحكم التكليفي لما مر فصل يتحقق النسخ تارة
بالتصريح بلفظه كقوله نسخت عنكم كذا او بمرادفه نحو رفعته وازلته عنكم واخرى بما يستلزمه كما لو وضع حكما منافيا للحكم
السابق اما من حيث الذات كالامر بما نهي عنه او نهي عما امر به او امر بالحركة في وقت ثم امر بالسكون فيه او بواسطة كما لو امر
بشيء ثم نهى عن مقدمته التي لا يمكن الاتيان به الا بها اما عقلا كما لو امر بالحج ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت او شرعا كما لو امر با
لعتق ثم نهى عن تملك الرقيق ويتوقف معرفة الناسخ في القسم الاول على تعيين المتاخر منهما اما بدليل قطعي كالاجماع والسنة المتواترة
او ظني كخبر الواحد وهو مقبول هنا وان كان المنسوخ كتابا او سنة مقطوعا لان تعيين مورد النسخ ليس على حد اثبات اصله
والكلام فيما مر انما هو فيما لو كان الخبر مستقلا بالدلالة على النسخ والا سبيل الى اثبات ناسخية المحتمل للتاخر باصالة التاخر
اذ الا ان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا لما سنحققه في محله من انه اصل مثبت لا تعويل عليه ولو لم يثبت
تاخر احدهما وجب التوقف والرجوع في العمل الى الاصل مع امكانه كما لو كان احدهما تحريميا والاخر تنزيهيا او احدهما ايجابيا
والاخر ندبيا فيتمسك باصالة البرائة عن المنع من النقيض في نفي الوجوب والتحريم وكذا لو كان احدهما احد الاحكام الاربعة
والاخر الاباحة الشرعية والا فالى الاحتياط مع امكانه كما لو كان احدهما وجوب شيء في العبادة الواجبة والاخر استحبابه
ويحتمل الرجوع هنا الى اصل العدم بناء على جريانه في اجزاء العبادة وشرائطها الغير المعلومة والا كما لو كان احدهما ايجابيا
والاخر تحريميا فالمتجه التخيير في العمل باحدهما تقديما للمحتمل الصحة على معلوم البطلان ولو كان عدم ثبوت التاخر من جهة
تعارض اخبارنا الواردة في تعيين المتاخر امكن البناء على التخيير مع فقد المرجح عملا بما دل على ذلك عند تعارض

الاخبار وعلى هذا ما ذكره الفاضل المعاصر فيما اذا لم يعلم النسخ بالتنصيص او بالاجماع او بالعلم بالتاخر من انه يجب
التوقف لا التخيير مدعيا ان هذا ليس من
قبيل اخبار ائمتنا اذ لا يحصل
التعارض بينها لغير
وليخ بل التحقيق
ما عرفت
١٢٤١